



الجلد اول من كشف الاسرار
لعبد العزيز البخارى على اصول الامام
فضيل الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن
حسين الزيدوي تلميذها الله
بفقراته

طبع في المكتب الصنائع بمعرفة
حسن حلى الزيدوى
سنة
١٣٠٧

کشف پردوی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مصور النسم في شبكات الارحام بلا متناهة ومعونة * ومقدر القسم لطبقات
الانام بلا كلغة ومؤنة * شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله * تاهج مناهج الحلال
والحرام بكرمه ونواله * مبدع فرامنا الدبر من خطرات الفكر بحصايب فضله واکرامه *
منشئ لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه * الذي اكل بعنائه رونق
الدين وابهة الاسلام * وصير برعائه الملة الحنیفة مرتعة الاعلام * نحمده جدا تاه
في وصفه افهام العقلاء * ونشكره شکرا حار في قدره اوهام الالیه * علی ما اوضح مناهج
الشرع ورفع معالیه * واحکم قواعد الدین وثبت دعائمہ * ونشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شریک له شهادة رخصت عروفتها فی صمیم الجنان * ودعت صاحبها الی نعيم الجنان * ونشهد
ان محمدا عبده ورسوله الذي جيله الله من سلالة المجد والکرم * وبشبه الی كافة الخلق
والامم * فان معیال الدین واتزده * واضله سبیل الیقین ومناره * حتی سطع نور الشرع
عن غلام الجلفا بحسن عنايته * وظهر نور الدین عن اکام الخلفاء بین کفائته * صلى الله
عليه وعلى آله الذين لم تستر اقدار دينهم بغمام الشك والبداء * ولم تحجب انوار يقينهم
باكمام الامواء * صلاة تجدد علی تصاقب الیالی والایام * وتزاید علی انقاص الشهور
والاعوام * وسلم تسليما * (وبعد) * فان علوم الدین احق المفائير بالتوقير والتبجيل
واولى التفاضل بالفضل والتمصيل * اذهی الطريقة المسلموكة لئیل السعادات فی الدنیا *
والرفقة المنصوبة الی الفوز بالكرامات فی العقی * بنورها یهتدی من ظلمات القوایة

الى سبيل الرشاد * وبينها يرتق من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد * لاسما علم
اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك * وادقها مسالك * واعما عوائد * واعما
فوائد * لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كائنة الآثار * ونجوم سماء الفقه والحكمة مطبوسة
الانوار * لاندخل ميانها تحت الاحصاء * ولا تدرك بحاسنه بالاستقصاء * ثم ان كتاب اصول
الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم والخير الهمام المكرم العالم العامل الزباني مؤيد المذهب
النهجاني قنوة المحققين اسوة للدهقين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مغفر
الانام فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين الزيدوي رحمه الله بالرجة والرضوان *
واسكنه اعلى منازل الجنان * امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرفا وسموا *
وحل محله مقام الثريا مجددا وعلوا * ضمن فيه اصول الشرع واحكامه * وادرج فيه مابه
نظام الفقه وقوامه * وهو كتاب عجيب الصنعة رابع الترتيب * فصيح الاسلوب مليح
الترتيب * ليس في جودة تركيه وحسن ترتيبه مزية * وليس وراءه عبادان قرينه *
لكنه صعب المرام * ابي الزمام * لاسيلى الى الوصول الى معرفة لطيفه وغرايبه *
ولا يطرق الى الاطاحة بطرقه * وعجايبه * الا لمن اقبل بكلية على تحقيقه وتحصيله * وشد
حيازته للاحاطة بجللته وتفصيله * بعد ان رزق في اقتباس العلم ذنبا جليا * وذنبا من هو اجس
اضال الى خليها * وقد تجر مع ذلك في الاحكام والفروع * واحاط بما جاء فيها من المتقول
والمعصوم * وقد سألني اخواني في الدين * واحواني على طلب اليقين * ان اكتب لهم
شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقاها * ويرفع عن الطوائف المستعزة في مبانيه
حجابها * ويوضح مآلهم من رموزه واسرارته المعضلة * وبين ما اجل من الفائده وعباراته
المشككة * فنانهم اني لما استعدت بخدمة شحني * وسيدى وسندي واساذاى وعي *
وهو الامام المحقق الرياني * والقرم المدقق الصمداني * تاصب رايات الشريعة * كاشف
آيات الحقيقة * فاح اقال المشكلات * كشف غوامض المضلات * فخر الحق والدين * ملاذ
العلماء في العالين * قطب التمهدين * ختم المجتهدين * محمد بن محمد بن الياس المامري
افاض الله عليه مجال انعامه وغفراته * وصب عليه شتايب اكرامه ورضوانه * ونشأت
في حجره بر واثب بره وافضاله * وربيت في يته بصنائع جوده ونواله * لعلى فزت بدر
من غرر فريده * واخذت حننا وافرا من موائد فوائده * وانه قد كان مختصلا بين العلماء
باتفاق الانام * بتحقيق دقائق مصنفات فخر الاسلام * امتنعيت عن هذا الامر الخطير *
وتثبتت باهداب المعاذير * علما مني بانى لستم فرسان هذا الميدان * ولاى بالابلا في موافقه
يدان * واين اثن ذلك وقد تحيرت الفحول في حل مشكلاته * بعد تهالكهم في بحثه وتجزئه *
وصبرت النصارى من عن درك معضلاته * مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره * فلم يزد هم ذلك
الا بالعلقة في الاحساح على * والاطمة في مواقف الاقتراح لدى * فلم اجد بدا من انجاح
مسؤولهم * ولا مندوحة عن تحقيق مأولهم * فاجبتهم الى ملتصم نقادى من عقوقهم وسعيا

الى اداء حقوقهم * وشرعت في هذا الامر العظيم المهم * والطلب الجسيم المذلهم * مستعينا
 بالله الكريم الجليل * راجيا منه ان يهديني سواء السبيل * شوكلا على كرمه الشامل في طلب
 التوفيق لانعامه * معتمدا على انصافه العام في سؤال التيسير لابتدائه واختتامه * راغبا اليه
 في ان يجعل ما اطلبه خالصاً لوجهه الكريم * متعوذا به من ان يتلقاني بسخطه وعقابه الاليم *
 مبتغيا اليه في ان يحفظني عن الخطاء والزلل * ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول
 والعمل * متضرعا اليه في ان يغنيني به واهمة الاسلام * ويجمعني وياهم ببركات جوده في دار السلام *
 ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض محجبة عن الابصار * ناسب ان سميت كشف الاسرار *
 وارجو ان تكون كتابا سبق عامة الشروح تزيينا وجمالا * وفاق نظائره تحقيقا وكالا *
 ومن نظر فيه بعين الانصاف * عرف دعوى الصديق من الخلف * ثم اتى وان لم آل جهدا
 في تأليف هذا الكتاب وترتيبه * ولم ادخر جبا في قسدي به وتهديه * فلا بد من ان يقع فيه
 عثرة وزلل * وان يوجد فيه خطأ وخطل * فلا يتعجب الواقف عليه عنه فان ذلك مما لا يخفى
 منه احد ولا يستمكنه بشر وقد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال له اني صنعت
 هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها مخالفا لكتاب الله تعالى وسنة رسوله
 عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فان وجدتم فيها
 مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال الزبيدي في كتاب
 الراسلة على الشافعي ثمانين مرة فامر مرة الا وكان تقف على خطاه فقال الشافعي هيه
 ابي الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه فالامول بمن وقف عليه بعد ان جانب التعصب
 والتعسف وبذراء نظره التكلف والتكلف ان يسعى في اصلاحه بقدر الوسع والامكان *
 اداء لجلي الاخوة في الايمان * واحرازاً لحسن الاحد وثمة بين الانام * وادخاراً لجزيل
 الثوبة في دار السلام * والله الموفق والمتيب عليه اتوبل واليه انيب * قال العبد الضعيف *
 عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه حدثني بهذا الكتاب شفي
 واستاذي * وعي الذي تقدم ذكره آتفا قراءة عليه بسرخص في المدرسة الملكية العباسية قال
 حدثني به استاذنا الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الامعة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردي
 من اول الكتاب الى باب اسباب التراميع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام
 بدر الله والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردي المعروف بنحو اواخر زاده راووا عن حاله
 هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشدي
 قال حدثنا امام الائمة * ومفتي الامة نعيم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي عن الشيخ الامام
 المصنف قدس الله ارواحهم * قال الشيخ رحمه الله * الحمد لله خالق النسم ورازق القسم *
 جرت سنة السلفوا خلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه منون به
 وعمل بقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبداهه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو التناء على
 الجليل من فمة وغيرها يقال جدهم على انصافه وحدهم على شجاعتهم واللام فيه لاستغراق

اصول يزدي
 لنصر الاسلام

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله خالق النسم
 ورازق القسم

الجنس عند اهل السنة على ما عرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرد به البارئ سبحانه يجرى
 في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سميا اى هل تعلم
 احدا يسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم
 لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع
 اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرتان اقاتلت الناس
 حتى يقتلوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات
 ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التمجيد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف بيان
 اصول الفقه والفقه على ما روى عن ابي حنيفة رجاء الله معرفة النفس ماله وما عليها قال
 خالق النسم اذ لابد من وجود النفس ليعرف مآثره فلهماثل العقود ومآثره عليها مثل الواجبات
 والمخلوق ههنا بمعنى اليجاد والنعمة الانسان كذا في الصحاح والنسم جمع نعمة وفي المغرب
 النعمة النفس من نسم الرزق ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النعمة والله بارئ النسم ولما كان
 الانسان محتاجا الى العطاء في حالة البقاء اعتقه بقوله رازق القسم اى معطى العطاء والرزق
 العطاء وهو مصدر قوله رزقه الله القسم جمع قسمة بمعنى القسم وهو الحظ والتوزيع من الخير
 وفي ذكر الرزق دون الاعطاء لطفه وهو ان الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء انه اسم لما يفرض
 للمال مثل المقاتلة والانسان في اول امره فقير يحتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان ذكر
 الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه راية صنعة الترميم ﴿ قوله ﴾ مبدع البديع وشارع
 الشرائع الابداع الاختراع لاعلى مثال والبديع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع الموجودات
 بلا ما تدوم مثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفي ذكر هذه القضية بدو الواو بدلا من قوله خالق
 النسم اشار الى ان خلق مثل هذا الموجود الذى فيه اعمود من جميع ما في هذا العالم حتى قيل هو
 العالم الاصغر من عجائب قدرته وغراب حكمة ثم هذا الجنس لما خلقوا على هم شئ وطبائع
 مختلفة واهو استبانة لا يكادون يحتمون على شئ ويعت كل واحد همتا الى ما يستلذ بلعه
 وفيه من الفساد ما لا ينفي لان ذلك يؤدي في المعالج الى الثقاتل والفساق وفي الآجل الى
 استحقاق العذاب الاليم شرع الشرائع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق واحد
 مستقيم فكان من اجل التمس والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرائع جمع شريعة
 وهى مآثر الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصريف انصب ذنبا على انه
 مفعول ثان له اى جاعل الشرائع ديناً رضيا او انصب على الحال من الشرائع مع انه ليس
 بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انصب قرأنا على الحال في قوله عز اسمع كتاب
 فصلت آياته قرأنا هريرا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته في حال
 كونه موصوفا بالهرير وهو مثل قولك جاني زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق
 لذوى العقول باختيارهم الحمود الى الخير بالذات والرضى المرضي وبوصفه اعتداه بقوله عز
 وجل ورضيت لكم الاسلام ديناً اى اخترته لكم من بين الدينين ويموز ان يكون المراد

مبدع البديع وشارع
 الشرائع ديناً رضياً ونوراً
 مضياً

من التبراع مشروعات هذه الملة خاصة بديل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع التبراع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقليل اديانا رضية واتورا مضية والنور لغة اسم لكيفية الصارضة من الشمس والقمر والنار على غواهر الاجسام الكشيفية مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المراتب بسببه مجلية متكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبعيرة كما ان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعد ولازم قال النابغه الجدي (شعر) اضاعت لنا النار وجها اغر ملتبا بالقواد التبا * يضي كضوسراج السليط لم يعمل الله فيه تحاسا * فاستعمله بالعنين والوزوم هو المختار والضيء اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشخ وصف الدين بالنور اوليا كما وصفه الله تع به في قوله ولكن جعلناه نورا اى جعلنا الايمان نورا وفي قوله عز اسمه والله ممت نوره اى دينه فهو وصفه بالاضائة ثانيا لانه في اول الامر في حق التمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلا قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ الشرق والغرب بمنزلة ضياء الشمس فهذا وصف بهما ولان استدارة العالم الجسماني يهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخييلية قوله وذكر الانام ومطية دار السلام الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد اتزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اى شرفكم ص والقران ذى الذكر قيل ذى الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطلة الظاهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعنى كما ان العلية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسيمت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وامانيها من النعم عن الاغاة والقناء او لكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتم فيها سلام سلام عليكم طمى سلام قولا من رب رحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله اجده على الوسع والامكان ولما نظر الشيخ زح في جلائل نعم الله تعالى على عباده وكما قدرته وعظمته وحرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام بمواجب حده كما هو يستحقه وان سلوك طريق النجاة لا يتيسر الا بابعاده وتيسره قال اجده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى اجده على حسب وسعي وطاقته بقدر ما يمكن الاقدام عليه من التعميد لاعلى حسب التماسك ذلك في وسع احد قال تعالى وان تقدموا نعمة الله لانه لا يحصوها ثم الامكان اعلم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا لا يتيسر وغير مقدور له الا ترى ان نصف الجبال يمكن في نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهو كالياء الجذماء

وذكرنا للانام ومطية الى دار السلام اجده على الوسع والامكان وامانيه على طلب الرضوان وتبيل اسباب الغفران واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله

﴿ قوله ﴾ واصلي عليه وعلى آله أي ذريته واصحابه أي تابعيه من المهاجرين والانصار
او المراد من الال الاقضية من المؤمنين على ما قال عليه السلام آل كل مؤمن تقوى تخصيص الاصحاب
بالذكر بعد دخولهم في ذلك اليوم زيادة التعظيم وتقديم الأكل والاصحاب في الصلوة على
عامة الانبياء والمرسلين تكميل الصلوة على النبي للتفضيلهم على الانبياء اذ افضل لولي
على نبي قط ﴿ قوله ﴾ العلم نوعان اختلف في تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه
ضروري اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم
العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب في الأمور المنصوبة بميمر لا يحتمل التقيض وقوله
لا يحتمل التقيض احتراز عن الثن ونحوه وقيل هو صفة يقتضي بها عن الحى الجبل والشك
والظن والسهو وغتار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور
لن قامت هي به ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول
علم التوحيد والشرائع فلا يستقيم تقسيمه بالتوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان
بانه نوعان انسان وقرس لانه اعم من ذلك الابتداء وهو ان يقال المراد العلم الجبى او العلم الذى
ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله يخرج بقوله العلم نوعان غير هذين التوعين عن صكوته
علما لعدم شهره فأنشده في الآخرة وانحصار القائمة فيها على التوعين فكان هذا من قيل قولك
العالم في البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانه لا تقدم علمه في مقابلته علم التوحيد هو
العلم بان الله تعالى واجد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان الله تعالى صفات ثبوتية
قائمة بذاته قديمة غير مجتمعة مثل العلم والحياة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كما زعمت
المعتزلة من نفي الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرائع هو العلم
بالشروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحرمة والجواز والنسب والاحكام وان دخلت في
المنزومات لكنها لم تكن مقصودة افردت بالذکر الاصل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة
أي بمحكم الكتاب والسنة الثابتة وهذا في المباحثة مع النفس اومع اهل القبلة الذين افروا
برسالة النبي عليه السلام وبحقيقة القرآن وانحلوا تحلة الاسلام لانهم بسبب اهوائهم خرجوا
عن حوزة الاسلام ونبؤوا التوحيد ورأه ظهورهم وانكروا الصفات التي نطق بها القرآن
والسنة زاعمين ان مذهبهم اليه هو عين الحق ومخص التوحيد عاما في المباحثة مع من انكر
الرسالة والقرآن مثل الجحوس والثنية والفلاسفة فلا يقع التمسك فيها بالكتاب والسنة
لانكار الخصم حقيقتهما فيتمسك اذن بالمقول الضرف ومجانبه الهوى والبديهة الهوى ميلان
النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبديهة الامر الحديث في الدين الذى لم يكن عليه
الصحةا والتابون يعني تمسك بالكتاب والسنة مجانباً لهوى نفسه ومجانباً لما حذره
في الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما هووا نفسه ولا على ما وافق ما يبدعه
غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الحر واليسر والانصاف ابوبكر وعمر وعثمان ومن
الظالم في قوله تعالى ويوم يعرض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم يتخذ فلانا عم ومثل

واصل عليه وعلى آله
واصحابه وعلى الانبياء
والمرسلين واصحابهم اجمعين
قال الشيخ الامام الاجل
ازاهد ابو الحسن على بن محمد
البرزوى رحمه الله تعالى
علم التوحيد والصفات وعلم
الشرائع والاحكام والاصل
في النوع الاول هو التمسك
بالكتاب والسنة ومجانبه
الهوى والبديهة ووزوم
طريق السنة والجماعة الذى
كان عليه الصحابة والتابعون
ومضى عليه الصالحون وهو
الذى كان عليه ادركا
مشايخنا وكان على ذلك سلفنا
اعني ابا حنيفة وابا يوسف
ومحمد وائمة اصحابهم رحيم
الله وقد صنف ابو حنيفة
رضي الله عنه في ذلك كتاب
الفقه الاكبر و ذكر فيما ثبات
الصفات اثبات تقدير الخير
والشر من القرآن ذلك كله
بعشيتة واثبت الاستطاعة
مع العمل وان افاضل العباد
مخلوقه بتعالى الله تعالى اياها
كلها ورد القول بالاصلح

ما قلت المعتزلة في قوله تعالى ويفر مادون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة
ليستقيم قولهم بالخيل في النار لا يحجب الكبار من المؤمنين ومثل جملهم الشبهة
في قوله تعالى فضل من تشاء ونظائره على مشية القبر ليستقيم قولهم بعدم دخول
الشروع والقباح تحت مشية الله تعالى ورواده وروم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة
اى عقيدة الصحابة ادركنا مثلنا اى استاذنا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا
اذا مضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيده لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر
ابن غياث الميمى واعلم ان غرض الشيخ من تقرر هذه الكلمات في اول هذا الكتاب ابطال
دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على مقتدهم استدلالا بما نقل عنه انه
قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الناصبية وغيرهم من اصحاب الظواهر ان كان
من اصحاب الراى وانه كان يقدم الراى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة قتال وقد
صنف ابو حنيفة في ذلك اى في علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف
العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر
وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسماؤه لم يحدث له صفة ولا اسم
لم يزل علما بصله والعلم صفته في الازل وقادر بقدرته والقدره صفته في الازل وخالقا بخلق
والتخليق صفته في الازل وقاعلا بفعله وفعله صفته في الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله
صفته في الازل والمفعول مطلق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة
فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها اوشك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخلق
والشئ من الله عز وجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يحب ان يقول آمنت بالله وملائكته
وكتبه ورسوله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيئته اى ذكر ذلك ايضا
فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها
بمشيئته وعمله وقضائه وقدره والطاعات كلها بمشيئته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعمله
وقضائه ومشيئته لا بمشيئته ورضاه واما مسئلتنا الاستطاعة والاصلاح فاجدتهما في النسخ التى
كانت عندى من الفقه الاكبر وليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه
لم يعط ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة
ورد فيه القول بالاصلاح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصلاح مطلقا
فلعله اثبتهما في موضع اخر اوفى مما حاشه ونحو ذلك قوله ~~هو~~ قال فيه لا يكفر احد بدين اى
قال فيه فقد ذكر في كتاب العالم والتعلم ان المؤمن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد
ان لا بدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنوب فانه احب اليه مما سواه فانه لو خير بين
ان يحرق بالنار وان يفترى على الله من قبله لكان الاحترق احب اليه من ذلك ولا يخرج
له من الايمان ذكر فيه ايضا قال التعلم رحمه الله فما قولك في اناس روي ان المؤمن اذا فرغ
من خلقه من الايمان كما يخلق عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه اتكذبهم في قولهم او تصدقهم

وصنف كتاب العالم والتعلم
وكتاب الرسالة وقال فيه
لا يكفر احد بدين ولا يخرج
به من الايمان

فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب فاني عليه السلام قائم ذلك عن رجال شئ حتى انتهى الى النبي عليه السلام قال العالم رجعت الله اكذب هؤلاء ولا يكون تكذيبى لهم تكذيبا فاني صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذيبا لرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شئ تكلم به النبي غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا بالنبي وبالقرآن وتزجرا له من الخلف على القرآن وقد قال الله تعالى والذان ياتيانها منكم هؤلاء منكم لم يمن به اليهود ولا النصارى وانما عني به المسلمون وذكر في الفقه الاكبر ايضا ولا تكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا يزيل عنه اسم الايمان ونسبه مؤنسا حقيقة ويترجم له اى يدعى له بالرجة ويقال رجعت الله قال عليه السلام لمدى بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لزوجنا عليه اى لقلناه رجعت الله وذكر فيه ايضا قال التلم اخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة اهو افضل ام الدماء عليه بالعتة قال العالم رجعت الله الذنب على مرتلين غير الاشراك بالله فاني الذنوب ركب هذا العبد فان الدماء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدماء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحمة هذه الشهادة اذ ليس شئ يطاع الله به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجع ما امر الله من فرائضه في جنب هذه الشهادة اصغر من بيضة في جنب السموات والارضين وما بينن كما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم وكان في فعل الاصول اماما صادقا اى اماما على التحقيق والثبوت اذا بولغ في وصفه بوصف بالصدق يقال لرجل الشجاع والفرس الجواد انه لنمو مصدق اى صادق الجملة وصادق الجري كانه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشف في قوله تعالى قدم صدق وفي اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة وما يدل على تبهره فيه ماروى يحيى بن شيخان عن ابي خنيفة رجعت الله انه قال كنت رجلا اعطيت جد لا في الكلام قضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه انا ضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقبل واكثر وكنت قد فزعيت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بمحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احد اجل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم عود قبيلة القلوب وكنت ازيل توجهم بمسألة الكلام واما الزوافض واهل الارجاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بمحمد الله ايضا وكنت احد الكلام افضل العلوم وارضها فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر وتكررت قلت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى الله عليه ورضي عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن قوتهم شئ مما تذكره نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم يتهياؤا فيه متنازعين ولا جنادلين ولم يخوضوا فيه بل اسكوا عن ذلك ونهوا اشد النبي ورأيت خوضهم في الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترجم له وكان في علم
الاصول اماما صادقا وقد
صح عن ابي يوسف انه قال
ناظرت ابا خنيفة في مسألة
خلق القرآن ستة اشهر
فاتق رائي ورأيه على ان
من قال بخلق القرآن فهو
كافر وصح هذا القول عن
محمد رجعت الله

ويتناظرون عليه على ذلك مضى الصدر الأول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من أمورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا إلى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وبجالسنا أهل المعرفة بذلك مع أني رأيت من يتحمل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سببهم سيما المتقدمين ولا مناجهم منهاج الصالحين رأيهم قاسية قلوبهم غليظة اقتنتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فحجرتهم والله الحمد وكذا الإمام طهر الدين المرغيناني في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله ﷺ قوله ﴿ ودلت المسائل المتفرقة إلى آخره اعلم أن أهل الأهواء تفرقوا أولا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشيبة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثنتي عشرة فرقة فصار الكل اثنتين وسبعين فرقة على ما عرف في المسائل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على أنهم لم يميلوا إلى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالبحرى فوقع بحرى كل واحد إلى جهة أن من علم منهم بحال إمامه فسدت صلواته لأن إمامه في زعمه مختل فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا ككذلك في جوف الكعبة فإن قيل إنما حكموا بفساد الصلوة لأن حقيقة كل جهة مختصة بتحريرها إذا اجتهد كل مجتهد حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يميز العمل بإجتهاده لغيره من المجتهدين كعمل الميتة ثابت في حق المضطر قول غير مختلف فالصلوة في الكعبة فإن كل جهة فيها حق بالنسبة إلى جميع الناس قلنا إذا كان اجتهدا كل مجتهد حقا بالنسبة إليه لابد من أن يعتقد الغير الحقيقة تلك النسبة كعمل الميتة لما ثبت في حق المضطر لابد من أن يعتقد غير المضطر الحل في حقه وإن لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئا مطلقا فأوجب فساد الصلوة ولو كان الأمر على ما قالوا لما أوجب فساد الصلوة كالتوضي إذا اتقوى بالتيمم صح صلواته عند أبي حنيفة وأبي يوسف وإن كان جواز الأداء بالتيمم ثابتا في حق الإمام دون المتقدمين لأنه لم يعتقد إمامه على الخطأ وقال أبو حنيفة رحمه الله في ميراث قسم بين الفرما أو الورثة لا يأخذ كفيلا من الغريم ولأن الوارث هو شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور سمى اجتهد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن يخلف أن لم تأكل غذا أن استطعت فكذلك أنه واقع على سلامة الأسباب والآلات لعرف فإن قال غيبه استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يمتحن وإن لم يأت به مع عدم المانع فدل أنهم قائلون بالاستطاعة مع الفصل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا يجوز إمامة الفاسق وإن كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فثبت قالوا بكفر من ارتكب معصية وإمامة الكافر لا يجوز والمذهب الرافضة أيضا لانهم شرطوا لصحة الإمامة الامام المعصوم وقالوا إذا قضى القاضي بشهادة الفاسق فقد قضوا لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدلاء بقوله اللهم أنى أسألك

ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب الاعتزال وإلى سائر الأهواء

بمقد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلوا في جوازه بقوله بمقد العز
من القعد قال ابو يوسف لايأس به الحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله
لا يجوز لانه موجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى يجمع اوصافه
قديم ازل والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه رد لنذهب المشبهة
واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله قال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى
الذات قال تعالى وبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لا يكون يمينا
وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى الصواب الجارحة كذا في المبسوط فيرد
لنذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا وجب الحد فاجرى عليه الحد لا يحصل
له التطهير به من غير توبة وعدم الحديث الوارد فيه اليه اشير في سرقه المبسوط وفيه رد
المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا يضر طاعة مع الكفر ونوا مسائل لا تعد
ولا تخصى على اختيار العبد وفيها رد لنذهب المجردة ثبت انهم لم يميلوا الى شئ من
مذاهب اهل الاهواء وخسنى الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عمى جميع الاهواء عنهم
لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله وانهم
قالوا بكسر الهجمة على انه كلام مستأنف لا يتقصها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد
في المسائل ما يدل على حقيقة رؤية الله تعالى وحقيقة ما ذكر ولكنه ذكر في الفقه
الاكبر والله تعالى يرى في الآخرة يراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه
ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة وحقيقة عذاب القبر لمن شله ذكر في الفقه
الاكبر واعادة الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن لكنكار
كاهم اجمعين وبعض المسلمين وعن جاد بن ابي حنيفة انه قال سألت ابي عن عذاب القبر
احق هو فقال هو حق انت به السنة وجاءت به الآثار وحقيقة خلق الجنة والنار يعنى
اقرؤا بخلق الجنة والنار وبها موجودتان اليوم كذا ذكر في الفقه الاكبر ايضا ان
الجنة والنار مخلوقتان لا تفتيان ابدا ولا تمت الحور ابدا ولا ينش عذاب الله ولا توبه سرمد
حتى قال ابو حنيفة لجهنم بعدما طال مناظرتهما وظهر مكابرتهم اخرج عنى ياكفر وهو جهنم
ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليسا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم
القيامة كما هو مذهب بعض المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ
ومن مذهبه ايضا انها مع اهلها تفتيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه
لاصل لاحد على الحقيقة الا الله وان العباد فيما يسب الهم من الافضل كالشجرة تحركها
الريح والانسان يجبر في ازاله لا قدره ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية وتسميته
اباه كافرا اما باعتبار غلوه في هواه او على سبيل الشتم وقالوا بحقيقة سائر احكام الآخرة
من البعث بعد الموت وقرأة الكتب ووزن الاعمال والصراف والشفاعة كل ذلك مذكور
في الفقه الاكبر على ما ينطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور

وانهم قالوا بحقيقة رؤيه الله
تعالى بالابصار في دار الآخرة
وبحقيقة عذاب القبر من
شاه وحقيقة خلق الجنة
والنار اليوم حتى قال ابو
حنيفة لجهنم اخرج عنى
ياكفر وقالوا بحقيقة سائر
احكام الآخرة على ما ينطق
به الكتاب والسنة وهذا
فضل يطول تعداد

مستقيما استدلى على ما ادعى فقال وقد دل على هذا المعنى أى على أن الفقه هو الوجه
الثلاثة أنه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للفهم والتقى والعمل به لا ترى أن ضده السفه
وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر في بعض النسخ الحكيم هو
الذى يمنع نفسه عن هو اها وعن القبايح مأخوذ من حكمة القرس وهى التى تمنع عن
الحدة والجوحة وذكر في الكشف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفى عين المعاني
كنها ما يرد العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المحافظة على مبادئ العبودية فلان
يعود العقل معترفا بقصوره اجدله من ان ينهم ياديه فى اموره والتتكيف فى قوله تعالى خيرا
كثيرا تنكير فاعلم كانه قال قد اوتى خيرا كثيرا والموعظة الحسنة هى التى لا تخفى على من
تعطى انك تناصح بها وتقصده نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة
ربما آلت الى الهيج بان وقعت فى غير موضعها وقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان
النبي عليه السلام يقولنا بالوعظة مخافة السامة فاما الحكمة فحسنة انما وجدت اذ هى
عبارة من القول الصواب والفعل الصواب ﴿ قوله ﴾ قال الشاعر وهو رؤبه ارسلت
فيها اى فى النوق وكلمة فى بيان موضع الارسال وعلما كما فى قوله تعالى ولقد ارسلنا
فيهم نذيرين لا لتعذيب الارسال الى القول الثالث فانه تعالى اليبالى والترم البير المكرم
الذى لا يحمل عليه ولا يذل ولكن يكون لفظة ومنه قيل السيد قرم تشبهه به ﴿ والاقحام
القاه النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چیزی در چیزی بنف والطب
هو الماهر بالضراب والا بلام يفتح الهمزة جمع بلمة قال نافقه بها بلمة شديدة اذا اشتدت
ضيقها اى رغبتها الى الفجول وبكسر الهمزة مصدر ابلت النافقة اذا ورم حياؤها من
شدة الضيقة ووجه التمسك باليت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل الملقى
عليه اسم الفقيه ثبت ان الفقه اسم للجميع ﴿ فن حوى اى جمع ﴾ هذا الجملة اى الوجه الثلاثة
كان فيها مطلقا اى كاملا تاما والا اى ان لم يجمعها واقتصر على وجه او وجهين ﴿ فهو
فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض وتسمى الشيخ هذا النوع
حقيقة قاصرة ﴿ قوله ﴾ وقد تدب الله تعالى اليه اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى
بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيان
ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل
منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل
قوله تعالى قتله كمثل الكلب وقوله عز اسمه كمثل الجمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره
لم تقولون ما لا تقولون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة ولعلم سبعين مرة وما روى
انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء
السوء الى غير ذلك من الاحاديث ثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيح
ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من ألف طائر ودفين يجمع بين

وقد دل على هذا المعنى ان الله
تعالى سمي علم الشريعة حكمة
فقال بلوى الحكمة من
يشاء ومن يؤت الحكمة فقد
اوتى خيرا كثيرا وقد فسر
ابن عباس رضى الله عنه
الحكمة فى القرآن بسل
الحلال والحرام وقال ادع
الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنات وفى الفقه
والشرع يقول الحكمة فى اللغة
هو العلم والعمل فكذلك
موضع اشتقاق هذا الاسم
وهو التقيد دليل عليه وهو
العلم بصفة الاثنان مع
اتصال العمل به قال
الشاعر ارسلت فيها
قرمانا انما علم طباً فقيها
بناوت الا بلام سماه فقيها
لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح
والعمل به فن حوى هذه
الجملة كان فيها مطلقا والا
فهو فقيه من وجه دون
وجه وقد تدب الله تعالى
اليه بقوله فلولا ترم من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
فى الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم

العلم والعمل كما أشار الشيخ إليه فأما من أقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة الشيطان وضلته فكيف يكون مثله أشد عليه من ألف عابد وذكر الإمام الغزالي رحمه الله في بيان تبديل أسامي العلوم أن الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بـعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعلاها واسم الفقه في العصر الأول كان منطلقاً على علم الآخرة وسعرفة دقائق آفات النفوس والإطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتقوها في الدين ولينذروا قومهم والأخبار بهذا النوع من العلم دون تقاريع السلم والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يموت الناس في ذات الله وروى أيضاً موقفاً عن أبي الدرداء رضي الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشد مقاساً وسأل فرقد السجني الحسن عن شيء فاجابه فقال ان الفقهه يخالفونك فقال الحسن تملكك امك فريد وهل رأيت قتيها بينك اما القتيه هوا ازاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولاً لهذه العلوم والفتاوى أيضاً فخص بالفتاوى لا غير فجرد الناس له لا فراض الجاه والاستياع استرواحاً بما جله في فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة الا لام تأييد النبي ومنعاه ان غير الكافة عن اوصلتهم لطلب العلم غير صحيح ولما كان وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسئلة فلولوا نفر فحين لم يمكن فقير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم التفير ليتقوها في الدين ليتكفوا الفقاهة فيه ويحشموا المشاق في اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليحصلوا غرضهم ومرمى همهم في التفقه انما قومهم وارشادهم والصحة لهم لا ما ينخيه الفقهاء من الاغراض الخسيسة ويؤمنونه من المقاصد الزكيكة من التصدر والترؤس والتبسط في البلاد والتشبه بالخلعة في ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضاً وفشوداء الضرائر بينهم واتقلاب حالق احدهم اذا لمح بصرة مدرسة لآخر وشردمة جنوا بين يديه وتهاكل على ان يكون موطنه القرب دون الناس كلمهم فما اجد هؤلاء من قوله عز وجل لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً لهم يعلمون انهم يريدون ان ينجروا الله فعملوا علواً صامخاً ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بشاً بعد غزوة يترك ويعد ما نزل في المتخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون من آخرهم الى التفرق وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحي والتفقه في الدين فأمرهم ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا يتقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد الاكبر لان الجدل بالحمية اعظم أثراً من الجهاد بالسيف وقوله ليتقوها الضمير فيه انفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا قومهم ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا في المام غيتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به وقال النبي صلى الله عليه وسلم خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا وادان الله بعبادته خير اخيه في الدين

الى المدينة لتفقه كذا في الكشف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثاني معارضة بقوله تعالى اشروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التي توجب نثر الكل وهو قول الحسن واني بكر الاصم او هي نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قلتهم او هي مجعولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم السير اشير في شرح التأويلات والاشارة هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذره لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا لكن اشار الى لطعام لنينوقال لا تاكلوه فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا ثبت انه لابد للاخبار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالاخبار بقوله ولينذروا قومهم فلا بد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به ثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقهاء هو العلم والعمل الا ترى انه تعالى ذم اقواما على اخبار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتسرون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابي هريرة رضى الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبى الله ابن نبى الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال عن معادن العرب تسألوننى قالوا نعم قال فخيركم في الجاهلية خيركم في الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقهاه فقهه فقهه اذا صار فقيها ﴿ قوله ﴾ واجبا ان اى اصحاب مذهبا وهم ابو حنيفة و اصحابه ﴿ هم السابقون اى المتقدمون ﴾ في هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المتخصصون بالسبق فيه لا غيرهم لانه لم يقدمهم احد في تخرج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايته في ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود في تلك ﴿ ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التى لا منزلة فوقها والعليا والقصى تأييد الاصل والاقصى وكان القياس ان قلب واو القصوى يلكوا العليا لانها من الصفات الجارية بجرى الاسماء وواو ضلي قلب ياء في مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في ضلي فلها قلب في الصفات الجارية بجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فبها على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر في الكشف القصوى كالقودى مجيبة على الاصل وقد بدله القضا الا ان استعمال القصوى اكثر كما ذكر استعمال استصوب مع مجئ استصاب واغلبت مع انغلت ﴿ الربانى المثلله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح وفى الكشف الربانى الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى رب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى رب الناس بجملة وعلمه بعلمه وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كالمسيحى والنورانى وقد جاء فيه ربى بفتح اراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقي من تغييرات النصب ﴿ والقعدة من الاقتداء

واجبا بانهم السابقون في هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القعدة

كلا سؤة من الأتساء لفتا ومعنى ويقال فلان قدوة أى يقتدى به يعنى انهم كانوا يلزمون طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالف طريقهم فى استخراج الاحكام واستنباطها ﴿ قوله ﴾ وهم اصحاب الحديث والمعاني ولما طعن الخصوم فى ابي حنيفة واصحابه رجمهم الله انهم كانوا اصحاب الراى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاه آراهم فان وافق الحديث رأيم قبلوه والا قدوا رأيم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكي ان الشيخ المصنف رجه الله ناطر امام الحرمين فى او ان تحصيله يضار باشارة اخيه الشيخ الامام صدر الاسلام ابى اليسر وافهمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تيسرت لاصحاب ابي حنيفة ولكن لاعمارسه لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده فى هذا التصنيف وقالهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلم اى سلوها لهم اجالا وتفصيلا اما اجالا فلانهم سمعوا اصحاب الراى تعبرا لهم بذلك وانما سمعوا بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفرعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فلدسوا اللههم الى الحديث واما حنيفة واصحابه الى الراى والراى هو نظر القلب يقال رأى رأيا بدل ديد ورأى رؤياه بغير تورين بخواب ديد ورأى رؤيه بمشيم ديد وفى المغرب الراى ما لراة الانسان واعتقده واما تفصيلا فما روى عن مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابي حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته فى مسائل كثيرة فما رأيت رجلا افقه منه ولا غوص منه فى معنى وجهه وروى انه كان ينظر فى كتب ابي حنيفة رحمه الله ويتفقه بها وعن خرمة انه سمع الشافعى رجلا يقول من اراد ان يتبحر فى الفقه فهو عيال على ابي حنيفة وعن ابى عبيد القاسم ابن سلام عن الشافعى انه قال من اراد الفقه فليزلم اصحاب ابي حنيفة والله ما صرت قريبا الا بالملامح فى كتب ابي حنيفة لو لحقته قد لازمت مجلسه وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع فى ابي حنيفة فنداه وقال يا هذا اتفق فى رجل سلم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال وكيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه فى النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر وانما خالفوه فى الباقي وهو لا يسلم لهم ذلك فبقى الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل ﴿ قوله ﴾ وهو اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجالا اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن آدم انه قال ان فى الحديث ناسخا ومنسوخا كما فى القرآن وكان الثمان جمع حديث اهل بلدة كله فخر الى آخر ما قبض عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ به فكان بذلك قريبا وعن نعم بن عمر وقال سمعت ابا حنيفة يقول عيال الناس يقولون انى اتول بالراى وما اتنى الا بالآثر وعن النضر بن محمد قال ما رأيت احدا اكبر اخذ الا آثار

وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني قد سلم لهم العلم حتى سمعوا اصحاب الراى والراى اسم الفقه الذى ذكرنا وهم اولى بالحديث ايضا

من ابن حنيفة وعن يحيى بن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندي صناديق من الحديث ما اخرجت منها الا اليسير الذي يتفقه به * وعن احمد بن يونس قال سمعت ابا يقول كان ابو حنيفة شديد الاتباع للاخبار الصحيحة * وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفة قتيها معروفا بالفتوة مشهورا بالورع واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصحة هاربا من مال الساطن وكان اذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول من الصحابة والتابعين اخذ به والاعلى فاحسن القياس * وقيل لعبد الله بن المبارك المراد من الحديث الذي جاء اصحاب الراى اعداء السنة ابو حنيفة وامثاله فقال سبحانه الله ابو حنيفة يجهده ان يكون عمله على السنة فلا يضرها في شيء منه فكيف يكون من اعدى السنة اتهم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون هواهم * واما اجالا فاذا ذكر الشيخ في الكتاب * والمرسل المطلق وهو في اصطلاح المحدثين ما يرويه التابع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من ينسب اليه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب والنفعي والحسن * والمراسيل اسم جمع له كلنا كذا لم تذكر كذا في المنزب * تمسك بالسنة والحديث السنة اعم من الحديث لانها تناول الفعل والقول والحديث يختص بالقول * وقيل انما يجمع بينهما لثلاثه هي ان ذلك الصام قد خضع منه فاكهه بذكر الحديث والاعتراف انهما متراد فان ههنا * ورواوا اى اعتقدوا * العمل به اى بالمرسل مع صفة الارسل * اولى من ارأى اى من العمل به * كثيرا من السنة ظنهم جمعوا المراسيل فبلغ وقتا قريبا من خمسين جزءا او اقل او اكثر * وعمل بالقرع وهو القياس * تعطيل الاصل اى ملتصا به يعنى عمل بالقياس معطلا للاصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالقرع ان يكون مقرا للاصل لامعطله * وقد موارواية المجهول وهو الذى لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث واحد * على القياس حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسألة المفوضة وقدموا قول الصحابي لاحتال السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من اقسام السنة وابواب النسخ واذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف ننظرهم اتم كانوا يقدمون الراى على الحديث الصحيح الثابت المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلو زعم احد انهم خالفوا الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضه حديث اخر ثابت عندهم يؤيده القياس وللدلالة آية او نحو ذلك على ما بين في الكتب الطوال فاما ان يكون الراى عندهم مقدما على السنة كما ظنه الطاعن فكلما * قوله * لا يستقيم الحديث الا بالرأى اى باستعمال الراى فيه بان يدرك معانيه الشرعية التى هي مناط الاحكام ولا يستقيم الراى الا بالحديث اى لا يستقيم العمل بالرأى والاخذ به الا بالانضمام الحديث اليه * مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صيغتين ارتضا لبن شاة هل ثبت بينهما حرمة الرضاع فاجاب بلها ثبتت بمقوله عليه السلام كل صيغتين اجتماع على ثدى واحد حرم احدهما على الآخر فخطأ لغوات الراى وهو انه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية والعضوية وذلك انما ثبت بين الادميين لا بين الشاة والادى * وسمعت

الا ترى اتم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث ورأوا العمل به مع الارسل اولى من ارأى ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالقرع تعطيل الاصل وقدموا رواية المجهول على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس وقال محمد رحمه الله تعالى في كتاب ادب القاضي لا يستقيم الحديث الا بالرأى

عن شيخنا رحمه الله انه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستسجاء - عملا بقوله عليه السلام من استسجى فليوتر * ونظير الثاني ان الرأي يقتضى ان لا يتقص الطهارة بالقبضة في الصلوة لانها ليست بخارجة النجس كما هي ليست بمحدث خارج الصلوة لكن ثبت بمحدث الارأى انها حدث فوجب تركه * وكذلك الاستسقاء في الصوم لا يكون ناقضا له يقتضى ارأى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما بداخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأي به ثبت ان كل واحد لا يستقيم بدون الآخر * ولا يتخلل في وهمك ما وقع في وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا الرأى الا بالحديث مقتضى للدور فيكون باطلا لان معنى الدوران يجعل كل واحد منهما في وجوده مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لا يوجد الحجر الا بالغيب ولا الغيب الا بالحجر فيطيل وليس الامر كذلك ههنا لان الرأي ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأي ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعى في الحادثة كمله ذات وصفين يفتر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شئ * وهو كما يقال لا يصير السكر سكبهينا الا بأكل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في صيرورته سكبهينا لا في وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأى لاثبات الحكم الشرعى ولا الرأى الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى * يقال استراح فلان زيد عن عمر وادى طلب راحة نفسه بالاستشغال زيد والاعراض عن * ورو منه الحديث مستريح او مستراح منه * فن استراح بنهاه الحديث اى اكنفى به واعرض عن بحث المعاني * ونكل عن ترتيب الفروع اى اعرض من نكل عن العدو عن المين اذا جبن * لبيان النصوص بمعانيها اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل النصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة * وتعريف الاصول بفرعها يعنى بين فيه الاصول ثم ينى على كل اصل فروعها مما يليق ذكره فيه * على شرط الابهاز والاختصار * قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطا وكان في مطالعة شيخنا رحمه الله فوجد ان هذا التصنيف اوزن منه * وما توفيق من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفقى المبني للمفعول لاصدروا وفقى وما كوفى ومقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووفقوه موافقا لرضا الله الابهوت وتأييده والمعنى انه استوفى ربه في اداء الامر على سنته وطلب منه التأيد في ذلك * والتوفيق جعل الشئ موافقا لشيء * وتوفيق الله تعالى للعباد يجعل افعاله الظاهرة موافقة لامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه * اليه اشير في حصص الاقتية * والتوكل تقويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب * والاتباع - الاقبال اليه * وقيل التوبة الرجوع عن العصية الى الله والابوة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والابانة

ولا يستقيم الرأي الا بالحديث * فن ان من لا يحسن الحديث او علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء والفتوى وقد ملأ كتبهم من الحديث ومن استراح بنهاه الحديث من بحث المعاني ونكل عن ترتيب الفروع على الاصول انقلب الى طاهر الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفرعها على شرط الابهاز والاختصار ان شاء الله تعالى وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب حسبنا الله ونعم الوكيل

الرجوع اليه في جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين * وفي تقديم عليه واليه على الفعل
اشارة الى التخصيص كما في اياك نعبدك اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه
بالاقبال اليه في جميع الامور والاحوال * قوله * اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من
هذه الاصول * اعلم كلمة تذكر في ابتداء الكلام تنبيها لسامع على ان ما يليق اليه من القول
كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فينبه السامع له ويصني اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل
عليه بقلبه ولا يضع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا الموضع كما حسن موقعه واستمع في
قوله تعالى واستمع يوم يناد المناد * وهو كما يروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال
سبعة ايام لمعاد رضى الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك * والاصول ههنا الادلة
اذا صل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه
الادلة * والشرع الانظار في الفقه وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والوزر بمعنى الفاضل
والاثر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التي نصها الشارع على المشروعات اربعة
ويكون اللام للمعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله ونافذة الله * او
بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة
المشروع اى الادلة التي ثبتت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من
الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استأدى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى
المشروعات التي ثبتت بمثل هذا الادلة معظمة تلزم رعايتها وتجب تلقاها بالقبول * ثم المشروع
يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم
ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي ثبتت بها المشروعات
اربعة من غير نظر الى ان كل واحد ثبت للجميع او البعض * وان كان المراد منه الاحكام
لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي ثبتت بكل واحد منها الاحكام اربعة * او هو اسم لهذا
الدين المشتمل على الاصول والقروغ وغيرهما كالشرعية يقال شرع محمد كما يقال شريعته *
وكانه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة قيد
الاختصاص او هذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول
الدين ولفظ الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كما طلاقه على فروعه قال تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم غائمة واكثر
تعميلا للاصول * ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل
اعتبار * واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف * واخر الاجماع
عنما توثق موجبته عليها ولكن الثلاثة مع تساوت درجتها جميع موجبة للاحكام
قطعا ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شئ قدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم
على القيس عليه * ولهاذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توثق في اثبات الحكم
على القيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرماله * والى هذه الفرعية اشار

اعلم ان اصول الشرع
ثلاثة الكتاب والسنة
والاجماع

بقوله المستنبط من هذه الأصول وإن كان فيه احتراز عن القياس العقلي أيضا * والملم يكن
الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان أصلا للحكم وإليه أشار بقوله والأصل الرابع فلما كان
أصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لأنه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل
وجه أو افرد بالذكر لأنه غني في الأصل وقطعيته يعارض ومساواة من الأصول على العكس
من ذلك * وبما ذكره ثانيا أنه في تفسير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم لأفي إجابات
أصله وأثر مساواة من الأصول في إجابات أصل الحكم ظلها وجب تمييزه عنها *
والاستنباط استقراج للمد من العين يقال نبط الله من العين إذا خرج والبط الله الذي
يخرج من البئر أول ما تخضر ومعنى النبط بهذا الاسم لاستقراجهم مياه القنى فاستعير لما
يستخرجه الرجل بشرط ذهنته من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم فكان في البدول عن لفظ
الاستقراج إلى لفظ الاستنباط إشارة إلى الكفاية في استقراج المعنى من النصوص التي بها
عقبت أقدار العلماء وارتقت درجاتهم * فلهذا لولا الشبهة ساد الناس كلهم * وإلى أن حياة
الروح والدين بالملم والقنوس في بحاره كان حياة الجسد والأرض بالله قال تعالى فسقناه
إلى بلبميت فأحييناه الأرض بعد موتها * فأحييناه بلدة ميتا * وقال جل ذكره
أومن كان ميتا فأحييناه أى كافرا فهديناه * وإليه وقت الإشارة النبوية في قوله صلى الله
عليه وسلم تعالى فليدعوا الناس كلهم موتى إلا هؤلاء الحديث * ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتفاض
الطهارة في الخارج من غير السيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السيلين الثابت
حكمه بقوله تعالى أوجه أحد منكم من الفناط * ومن السنة جريان الربوا في الجلس والنورة
والحديث والصفر بالقدر والجلس قياسا على الأشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه
السلام الجنة بالخطئة بالخطئة مثل مثل الحديث * ومن الإجماع سقوط يقوم منافع المنصوب بعله
أنها ليست بمرزة قياسا على سقوط يقوم منافع البذل في قول المروور الثابت بالإجماع لأنهم
لما وجبوا قيمة الولد وسكنوا عن تقويم منافع البدن صار إجماعا منهم على سقوط يقومها
لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان يان * فتدليل في وجه انحصار الأصول على الأربعة
أن الحكم أمان ثبت بالوحي أو بغيره والأول أمان أن يكون متلوا وهو الذي يطبق بنائه
الاجتزاء وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الخائف والجنب أولم يكن والأول هو الكتاب
والثاني هو السنة * وإن ثبت بغيره فاما أن ثبت بالرأى الصحيح أو بغيره والأول أن كان رأى
الجميع فهو الإجماع وإن لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة * وإصالح التي
داخلة فيها * وبعض أصحاب الشافعي حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعي أمان
يكون وأردا من جهة الرسول أولم يكن والأول أن كان متلوا فهو الكتاب وإن لم يكن فهو
السنة ويدخل فيها أقوال النبي وإصالة * والثاني أن شرط فيه عصمة من مصدر منه فهو
الإجماع وإن لم يشترط فهو القياس * ولكن الأولى أن يضاف ذلك إلى الاستقراء الصحيح لأن
الدلائل الموجبة للإصالة لم تهم الأعلى هذه الأربعة لا أن العقل يوجب حصرها على الأربعة

والأصل الرابع القياس
بالمعنى المستنبط من هذه
الأصول

اما الكتاب فالقرآن

﴿ قوله ﴾ اما الكتاب فالقرآن اعلم بان الحد ونعني به المعرفة للشيء لفظي ورسمي وحقيقي
 ﴿ فاللفظي هو ما نابأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المسؤول عنه مرادفله كقولنا
 العقار الحجر والغضنفر الاسد لن يكون الحجر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر
 والرسمي هو ما نابأ عن الشيء بلازمه يخص به كقوله الانسان ضاحك منتصب القامة
 عريض الانفار يادى البشرة ﴿ والحقيقي ما نابأ عن ماهية الشيء وحقيقته كقوله في حد
 الانسان هوجيم تام حساس متحرك بالارادة تاطق ﴿ فالاولان مؤتمعا خفيفة اذا المطلوب
 منهما تبديل لفظ بلفظ اودكر وصف يتميز به الحدود عن غيره ﴿ اما الحقيقي فن شرائطه
 ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد
 وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحرز
 عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشركة المترددة وان يجتهد في الانجاز فان اتي
 بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف
 عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتخصينات فلا يزال بتركها
 لكن من شرط الجميع الامراد وهو انه متى وجد الحد وجد الحدود والانعكاس وهو انه
 اذا عدم الحد عدم الحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من الحدود ولو لم يكن
 منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من الحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف
 اذا عرف هذا فنقول ما ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بمحد حقيقي سواء اراد به تعريف
 بمجوع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع
 حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل
 وهما من العوارض الا ترى انه في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرأنا بدون هذين
 الوصفين ولم يتعرض للعجاز وهو معنى ذاق لهذا الكتاب ﴿ ثم قيل هو حد رسمي واحسن
 الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم بالاوزام المشهورة فلا جرم قال فالقرآن
 وهو مصدر كالقرأة قال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأته اى قرأته وانه بمعنى التمرههنا
 ذيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها ﴿ فاحترز بقوله المنزل من غير الكتب
 السماوية وعن الوحي الذي ليس يتناول المراد من المنزل ما تزل نظمه ومعناه الوحي
 الذي ليس يتناول منزل الانشاء ﴿ ويقول على رسول الله عما اتزل على غيره عليهم السلام من
 التورية والانبجاس والازبور ونحوها ﴿ ويقوله المكتوب في المصاحف عما نحتت تلاوته
 وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيعة اذ انابا فارجوها البسة تكالا من الله ﴿ ولقوله المنقول
 عنه نقلا متواترا عما اخص به مثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق الاحاد نحو قوله فصة
 من ايام اخر متابعات ﴿ ويقوله بلاشبهة عما اخص به مثل مصحف ابن مسعود رضى الله عنه
 مما نقل بطريق الثمرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل انشور احد قسمي المتواتر
 وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازاً عنهما وقوله بلاشبهة تأكيداً وهذا

الوضع صالح لتأكيد لقوة شبه المشهور بالتواتر فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثاني فيدخل فيه الكل والبعض * وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله تعالى ان تصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير في القويم * ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصنائه للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف * وقيل هو حد لفظي لان القرآن اسم علم للنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحي المتلو كالنوراة اسم للنزل على موسى والانجيل اسم للنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرأ عريا والدليل عليه ما ذكر في الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرآن وانه وان اطلق ايضا على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا فسرهم * ثم قيده بالنزل على رسول الله احترازا عن المعنى القائم بالذات والكتب احترازا عن المنسوخ وتلاوته لانه الوحي الغير المتلو كما أنه البعض لانه ليس بداخل لبص الاحتراز عنه والباقي على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفا للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرآن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة لبعض كما هو حقيقة لكل يحتمل ان يكون هذا تعريفا لفظيا للكتاب بالمعنى الثاني ان كان للشرك عموم عنده * قال ابن الحاجب هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصويره على ذلك الشيء لان الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل * قلت ليس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع الصحائف في شيء لاجع صحائف القرآن لا غير قال اصحيف اى جمعت فيه الاصحاف كذا في الصحاح والمصحف حقيقة يجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفة على تصور القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم ككتابة القرآن في المصحف بل قيل انزال القرآن ولكون منه معلوما سموه مصحفا لانه كان مقرا في صحائفه ولا فيجملوه بين الذين وسعوه * ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى واتى قدر ايت دغتر من الجامع المصحف البخارى مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثاني فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازا عما لم يكتب من القرآن اصلا انجاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالتبيين قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان تحصل المصحف على اليهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع تصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولولم يكن القرآن معلوما له لم يصح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل اليانين دقات المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه ايضا بان تقول المراد من المصاحف ما جمعت الصحابة من الوحي المتلو في الصحف فيندفع

المنزل على رسول الله
المكتوب في المصاحف
المنقول من النبي عليه
السلام نقلا متواترا بلا
شبهة

الدور * فان قيل يلزم على المراد هذا الحد السمية سوى التي في سورة التل قتلها دخلت تحت الحد وليست بقرآن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن انكرها لا يكفر وانتفاء الاوازم يدل على انتفاء المازوم * قلنا الصحيح من المذهب انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة لفصل من السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روى عن محمد رحمه الله ايضا ولهذا قال علماؤنا في المصلى يعود بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم فصلوها عن الشاء ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها يقرأ تبركا كالقراءة في الاخرين * والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى يزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم فيقول كل سورة وكذا نقلت التباين دخلت المصاحف مع انهم كانوا يلقون في ختم القرآن حتى كانوا يعمون من كتابة اسماء السور مع القرآن من التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلما ابدع لاستحالة في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصديقهم في الدين لا سيما ورأس السور يكتب بخط تجيز عن القرآن بالجرة او بالصفرة عادة والسمية يكتب بخط القرآن بحيث لا يغير عنه فيجبل العادة للسكوت على من يدعها لولا انه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل الثواتر للمثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء واثمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المتبريرات الشبهة فلهذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث السبعة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا * وانما لم يكفر من انكر كونها من القرآن لانه زعم انها ازلت وكتبت لثنتين بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذى خطر لا لكونها من القرآن والتسك بثلث يمنع الاكفار * واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر الترمذي في شرح الجامع الصغير انه لو اكنى بها يجوز الصلوة عند ابى حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا يجوز لان في كونها اية ثامة شبهة اذا الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما جدها الى رأس الآية آية ثامة طاروت ذلك شبهة في كونها آية ولا يتأدى بها الفرض المقطوع به * واما جواز قرائتها للحائض والجنب فذلك عند قصد التين كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فانما عند قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورته كونها آية من القرآن حرمة قرائتها عليهما * قوله * وهو النظم والمعنى جميعا الى قوله على ما يعرف في موضعه اى المبسوط * اراد بالنظم العبارات والمعنى مدلولاتها * ثم في المصلى عن ذكر اللفظ الذى معناه الرمي يقال لفظ التوى اى رماه ولفظ الرمي بالدقيق اى رمت به الى ذكر النظم الذى يدل على حسن التزيين في انفس الجواهر رعاية للادب وتقسيم لعبارات القرآن * وفي تعريف النظم وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لامن حيث انه خاص القرآن

وهو النظم والمعنى
جميعا

ولا يجب فيه رعاية الادب * والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعتلهم * ومنهم من اعتقد انه اسم للشيء دون النظم * وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة ينير عنده مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ ذلك وأشار الى ضاده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اى المتأخر عنده ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جيبا * واجاب عما استدل به ازاعم بقوله * الا انه اى لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازماله قال مبنى النظم دلى التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن ولهذا يسقط عن المتسدى بعمل الامام حدثنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفى فيه بالركن الاصلى وهو المعنى يوضحه انه زل اولا بلفظ قريش لانها افصح اللغات فلما تيسر تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب زل التحفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم واذن في تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلفظهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ازل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعرب ترك لفته الى لغة غيرهم من العرب حتى جاز للقريش ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذى هو المقصود * فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كسح الخلف والسلم وسقوط شرط صلوة المسافر حتى لم يبق الفروم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة * وفي قوله خاصة تنصيب على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة الداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى * ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المنظر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والخائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواه متصوفة وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله هي على اصلهم لا على مختار المتأخرين وانما نبه على ان النظم ان مات فالمعنى الذى هو المقصود قائم ثبت هذه الاحكام احتيالا لا على ان النظم ليس بلامم للقرآن * والدليل عليه انه لم يذكرها فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى * ويؤيده ما ذكر الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم تختص براءة القرآن فيتمتع بالانزال على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قراءة القرآن في حق الجنىب الخائض بمعنى حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والخائض بالفارسية جاز * واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان

في قول عامة العلماء وهو الصحيح من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة على ما يعرف في موضعه

الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان تطلق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة فسقط فيها الحق بها * وعن السكتين بان المكتوب او المقرأ بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرأنا فيصير مسد لغير التلويح وقرأه لغيره والجنب كالنورة والانجيل والاول احسن واشمل * ثم الخلاف فيمن لا يتم بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير مأولة ولا مختلة. لهما في وزاد بعضهم ولم يختلف نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة نكا او مكان جزء بما كسب سزا اما لو قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق * وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يدأوى واذا يدق يقتل وقيل خلاف في الفارسية لانها قربت من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صرح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابي مرير عنده ذكره الصنف في شرح المبسوط وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى * قوله * وجعل المعنى ركنا الى قوله يعرف في موضعه اي جعل ابو حنيفة رجعا للمعنى لازما في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم ركنا قابلا للسقوط رخصة في جميع الاحوال كما جعل التصديق في الايمان لازما في جميع الاحوال والاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط عند العجز فالحاصل ان المقصود اظهار التفاوت بين الركنين في احدى العاليتين في الصورتين لانه لا يمكن اظهار التفاوت بينهما في الحالة الاخرى فيها لان النظم والمعنى لا يفرقان في السقوط حالة العجز بالاتفاق كما لا يفرق التصديق والاقرار في الزوم حالة الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب في الاقرار والتصديق حالة الاضطرار * ثم الفرض من امادة قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط بعدما ذكر انه لم يجعل النظم لازما لتحقيق كونه زائدا باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا * وتسمية الاقرار ركنا مذهب الفقهاء فاما عند المتكلمين فهو شرط اجراء الاحكام على ما يعرف في موضعه من هذا الكتاب * ولا يستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على اصل الفرض في اركان الصلوة تركنا بعدما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء * فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرأنا ادلا جواز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وحيث لا يكون الحد المذكور متناو لا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس يكتب في المصحف ولا منقول بالواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا ولا يكون المعنى بدون النظم قرأنا فينبغي ان لا يجوز الصلوة * قلنا اما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وجعل المعنى ركنا لازما
والنظم ركنا يحتمل السقوط
رخصة بمنزلة التصديق
في الايمان انه ركن اصلي
والاقرار ركن زائد على
ما يعرف في موضعه ان
شأنه تعالى

قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما
 فيدخل تحت الحدو يكون الحد جامعا ويضم قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه تغلا متواترا
 بالكتابة - والتقل حقيقة او تقديرا او نقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه
 لا يسلم ان جواز الصلوة متعلق بقرأة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله
 تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاحله
 فلا يرد الاشكال * وقوله * وانما يعرف احكام الشرع اى لا يعرف احكام الشارع الثابتة
 بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن * لا يعرف اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة الاقسام
 لتصل معرفة الاحكام * وذلك اى المذكور وهو اقسام النظم والمعنى * فيما يرجع الى
 معرفة احكام الشرع احتراز عالم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم
 وغيرها اذ هو بحر عبق لا تقضى عجائبه ولا تنهى غرائب * ولا يقال ليس شئ من القرآن بما
 لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلوة وحرمة القراءة
 على الجنب والحائض من احكام الشرع وهى متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا
 الاحتراز * لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفة بالجميع بل تثبت بعض
 الخصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز * قوله * الاول في وجوه النظم *
 وجه الشئ * طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى ما طريقه * وقدم النظم لان التصرف في اللفظ
 الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعيا فيقدم وضعا وكذا قدم الفرد على المركب
 لهذا * صيغة ولغة * قيل لكل لفظ معنى لقوى وهو ما فهم من مادة تركيبه ومعنى
 صيغى وهو ما فهم من هيئته اى حركته وسكانته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ
 الذى يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة فالفهم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب في محل قابل
 له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في ازمان الماضى وتوحد المسند اليه وتذكره وغير ذلك ولهذا
 يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كقبح ويضرب الان في بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا
 تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بنى آدم
 جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر و واحدا غير جمع وغير ذلك ولا تدل
 هذه الهيئة فاسد ونمر على شئ وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهى الحروف ثم
 فيما نحن فيه دلالة اللفظ والصيغة * في الخاص دلالة حروف اسد مثلا على الميزل
 المعروف ودلالة هيئته على توحيده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص
 بالعرض لئلا هذه العوارض فافهم * وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته
 على تكثره وعمومه * وفي المشترك دلالة حروف القرة على الحيض والاطهر ودلالة الهيئة
 على التوحيد ولكن الظاهر انهما تارد والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه في نفس الامر لا
 باعتبار التكلم والسماع فاشجع اجل قدرنا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التى لا يلبق
 بهذا الفن * القسم الاول في تقسيم النظم قسمه بحسب توحد معناه وتعدد * والثانى في تقسيم

وانما يعرف احكام الشرع
 بمعرفة اقسام النظم والمعنى
 وذلك اربعة اقسام فيما
 يرجع الى معرفة احكام
 الشرع القسم الاول في
 وجوه النظم صيغ ولغة
 والثانى في وجوه البيان
 بنك النظم * والثالث في
 وجود استعمال ذلك النظم
 وجريانه في باب البيان

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لأن المراد من البيان هنا اظهار المعنى
أو ظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم
والثالث في قسم النظم بحسب استعمال المتكلم لأن اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه
حقيقة أو مجزأ لا بالوضع وإشارته إلى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم وإلى جانب
اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان * والرابع في وجوه الوقوف
أي وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام * وقيل الأقسام الثلاثة أقسام النظم
وهذا قسم المعنى بدليل أن الشيخ ذكر النظم في الأقسام الثلاثة فقال في وجوه النظم في
وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة
والاقتضاء من أقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والإشارة لأن العبارة وإن كانت نظماً إلا أن
نظر المستدل إلى المعنى دون النظم انما يحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فإن إباحة كل
المشركين ثلاثية بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقبلوا الشركين لا بعين النظم إلا أن المعنى لما كان مفهوماً من
النظم والعبارة جميع الاستدلال به استدلالاً بالعبارة * ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة
فصلح ان يكون من أقسام المعنى بهذا الطريق * ويحوز ان يكون جميع الأقسام للنظم والمعنى جميعاً على
ان يكون بعض الأقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يبين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء
راجعين إلى المعنى والباقي بأقسام النظم * ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل
قسم اذ هو في بيان أقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعاً فكان الخاص اسماً للنظم
باعتباره معناه وكذا العام سائر الأقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحمل الدلالة والاقتضاء من أقسام
النظم والمعنى أيضاً لأن المعنى فيما لا يفهم بدون اللفظ أيضاً وهذه الوجود كلها لا يخلو عن
تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف * ثم الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني
من جهة أقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لأن المعاني هي التي دخلت في أقسام الكتاب
دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعد المعاني بدون الوقوف عليها جعل معرفة
وجوه الوقوف عليها من أقسام الكتاب تساهلاً ثبت بما ذكرنا من الأقسام الثلاثة ان للكلام
معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقريراً على المعنى الوضعي أو تجاوزاً عنه
بحسب ارادة المتكلم واستعماله فإذا قلت زيد منطلق مثلاً فكل واحد منها معنى بحسب
الوضع ولهما جميعاً معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق إلى زيد وكل واحد منهما
حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره إياهما في موضوعهما فبقوله المراد إشارة إلى هذا
القسم وبقوله والمعاني إلى القسمين الأولين * الواسع والامكان مراد بأن ههنا أي على
قدر طاقة العبد * واصابة التوفيق من الله تعالى وإليه أشار قوله جل جلاله أنزل من السماء
فسانت أودية بقدرها قبل الله القرآن * نزل لحياة الجنان * كلاً للأبدان * والأودية
القلوب يختلف في ضيقها وسعتها وأصلها وصفتها * فيقر فيها قدر أقرارها واليقين * وتوفيق
ربها والتلقين * ما هو أصنى من الماء المعين * ومنه قيل (شعر) جميع العلم في القرآن لكن *

والرابع في معرفة وجوه
الوقوف على المراد والمعاني
على حسب الواسع والامكان
واساية التوفيق *

تقاصر عنه افهام الرجال * وانما يتحقق قد تأكد معرفة الشيء بذكر مقابله
ونستقيده زيدة وضوح وان كانت ثابتة بنفسها ولهذا قيل * وبضدها تبين الاشياء *
ثم في هذا القسم لما لم يخالف بضده بعضا لان الكل ظهور ولكن بضده اعلى من بعض
بخلاف غيره اذ الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر مقابله
في قسم آخر على حدة دون غيره * واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه
الاقسام وجوه واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يخلو من ان يكون راجعا
الى نفس النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول * والثاني لا يخلو من ان يكون
راجعا الى تصرف التكلم او الى غيره * والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان
اي القاصم الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو
القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد
وهو الخاص او اكثر بطريق الثبوت وهو العام او بطريق البطلان من غير ترجيح البعض
على الثاني وهو المشترك او مع ترجمته وهو المألوف * ولا يفيد تقييد الترجيح بالدليل القلبي
احترازا عن المفسر كاتقيه البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل غلبي وهو المشترك او مع
ترجمته وهو المألوف لانه يبقى حيث دخل في قسم المشترك بل الاول ترك التقييد ومنع
الترجح في المفسر لانه انما ثبت فيما يلقى فيه احتمال غيره ومن المفسر بطل جانب المرجوح
بالكيفية حتى صار كالمخلص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه * والقسم الثاني وهو ان يكون
راجعا الى بيان التكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد لاسع او لم يكن والاول ان لم يكن
مقرونا بقصد التكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل
فهو النقص والا فان قيل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو الحكم * وان لم يكن ظاهر المراد
فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه
بالأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو الجمل وان لم يكن مرجوا فهو
التشابه * والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى استعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملا
في موضوعه وهو الحقيقة والا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب
الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية * والقسم الرابع وهو قسم الاستشمار لا يخلو
من ان يستدل بآيات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم
يكن فهو الاشارة الثاني ان كان مفهومه مألوفة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان
لم يكن مفهومه مألوفة لشرعاهي التمسكات الفاسدة * ولكن الاول ان نضرب عن مثل هذه التكميلات
صفحة لان بعض هذه الانحصارات غير تام ينظر بادنى تأمل بل يتسك في بالاستقرار اما ان الذي هو
حجة قمتلان الكتاب بما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات الاستقرار فيما يمكن ضبطه حجة قطعية
* قوله * معرفة مواضعها اي ما أخذ اشتقاق اللفاظ التي هي اسماء لاقسام الكتاب
فهذا يرجع الى اسماء الاقسام وقوله صيغة ولغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤنسون

اما القسم الاول فاربعة
اوجه الخاص والعام
والمشترك والمألوف *
والقسم الثاني اربعة اوجه
ايضا الظاهر والنقص
والمفسر والحكم وانما
يتحقق معرفة هذه الاقسام
اربعة اخرى في مقابله
وهي الضفي والمشكل
والجمل والتشابه والقسم
الثالث اربعة اوجه ايضا
الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية والقسم الرابع
اربعة اوجه ايضا الاستدلال
بعبارة وبشارته
وبدلته واقتضائه وبعد
معرفة هذه الاقسام قسم
خامس وهو وجود اربعة
ايضا معرفة مواضعها

مثلا يدل على معين موصوفين بالإيمان صيغة ولفظ ثم معنى هذا اللفظ بالعالم فمأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه * وتزيتها أى تقديم بعضها على البعض عند التعارض كإفى النص مع الظاهر أوفى الوجود كإفى العالم مع الخاص * ومعانيها أى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الأصوليين * واحكامها أى الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا أو ظاهرا ووجوب التوقف وغير ذلك * قال طائفة الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسما * ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع * تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد وهو التقسيم بالمصطلح بين اهل العلم ولابد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فالتك اذا قسمت الجسم الى جاد وحيوان كان كل واحد منهما جمعا وإذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منها جمعا وحيوانا * وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق * ولا يستقيم فيه إطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع * وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكتب وايض واسود ولابد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا من ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس لتمييز كل قسم عن غيره فى الخارج * وليس مباحث بصدده من قبل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العالم مثلا بانه مأمول على مأخذ الجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرناه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب * ولان قبل الثانى لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وتزيتيه وقس عليه سائر الاقسام * ولا من قبل الثالث لان مورد التقسيم ليس يشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلا كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وتزيتيه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه الانسان وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس فى الشرف * ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار قلها به اذ صحت ان يقال الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا أو معناه كذا أو حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لابد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعالم كذلك الى آخر الاقسام وقد تضمن ذلك ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا واسمه مأخوذه معنى وحكمه وتزيتيه فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاطراف وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فيه

واصل الشرع الكتاب
والسنة فلا يحل لاحد ان
يقصر فى هذا الاصل
بل يلزمه محافظة النظم
ومعرفة اقسامه ومعانيه
مفتقرا الى الله تعالى
مستعينا به واجيان ان
يوقفه بفضل

غير أحد القسمين عن الآخر * ولا يقال التميز بين المعنيين ثابت في العقل فيكون ذلك لصحة التقسيم * لأننا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم اذا تنكف الى هذا الحد في التقسيم ليس من مادة اهل العلم وانك لا تجد تقسما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار ثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متضخ بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسيما مأخذ على ان في كونها عشرين قسما كلاما ايضا * واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها وهو كما يقال الفصل هو السبع الثامن من الكشف لتوقف معرفة الكشف عليه لانه منه حقيقة * ﴿ قوله ﴾ واصل الشرع الكتاب والسنة خصهما بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيما دون الاجزاء * ولان اكثر الاحكام ثبت بها * ولان كل واحد منهما اصل الباقى على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم بل هو يميز عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا الوجه لكننا لانعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لاننا لانسمع من الله تعالى ولا من جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجزاء فخرج لهما ثبوتها من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام اصلا مطلقا * ثم قال فلا يحمل لاحد ان يقصر في هذا الاصل الى الكتاب ولم يقل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلماذا افرد بالذكر * ومحاضرة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذى هو ضد النسيان اى يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التى هى ضد الترك والضياع اى يجعله نصب عينه وامام نفسه جاهدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير مجاوز عن حدوده * وقوله مفتقرا مستعينا راجعا انخوال عن الضمير المنصوب في يلزمه ﴿ قوله ﴾ اما ان الخاص الى آخره * بقوله كل لفظ عام يتناول جميع السمات والمهمات وما يكون دلالة بالطبع كاخ في الوجود وأح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى ما ذكرنا * فيقوله وضع لمعنى خرج غير السمات عن الحد * والمراد بالوضع وهو تخصيص اللفظ بآراء المعنى اوتعيين اللفظة بآراء معنى بنفسها لازمة وهى الدلالة على المعنى الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والجاز * وقوله واحد خرج المشترك لانه موضوع لأكثر من واحد على سبيل البذل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما هو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعى رحمه الله لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا لكثرة لانها من الصفات وهو متعرض لذات دون الصفات * وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للأفراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

اما الخاص فكل لفظ
وضع لمعنى واحد على
الانفراد

في الخارج افرادا ولم تكن * وقوله وانقطاع المشاركة تأكيد للاتحاد وبين اللازم بينهما نوع تغير لان الاتحاد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره * ولوقبل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما يثبت بالارادة لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة او المجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص والعام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه او غير موضوعه الا ترى ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبراءة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلاحيه الفقل لكل واحد على السواء * ولا يلزم عليه المأول فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت يقينا فلم يخرج من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر * فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول * وان كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لعني لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد * قلنا المعنى في الاصل مصدر يقال عني عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول هنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جتين ضاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وزوال معنى المصدرية براءة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فان رتقا في قوله تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرفوقتين لبقه صيغة المصدر فلا كان كذلك وجب تأكيده بالواحد * قوله * وكل اسم انما ذكر الاسم هنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد من المعنى المعلوم لا يكون الا انما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالاضال والحروف ايضا * وقوله على الاتحاد هنا احتراز عن المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمعى معلوم لكن لاعلى الاتحاد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لعني ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه الشخصات وغيرها فيكون الحدان متماثلين خصوصا الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوصا العين بالذكر لقوة الفارقة بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله تعالى رضع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف كتخصيص جبرائيل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل بعد دخولهما في عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى * وان كان المراد منه ما هو كالم الجمل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا قسمي الخاص الاعتباري والحقيقي لاتعريف

وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمعى معلوم على الاتحاد وهو مأخوذ من قولهم اخضع فلان بكذا أى اقرب به وفلان خاص فلان أى منفرد به والخاصة اسم للسالة الموجبة للاتحاد عن المال وعن اسباب نيل المال فصار التخصيص عبارة عما يوجب الاتحاد ويقطع الشركة

الخاص من حيث هو خاص * وقيل تعرضه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد * ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لقرد كالرجل والمرأة * والفرض من تحديد كل قسم بحد على حدة بيان ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات فيكون في هذا تحقيق لبقى العموم عن المعاني ولهذا ذكر في حدنا المشترك هو ما اشترك فيه معان او اسام ليكون اشارت الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم * ثم ذكر هنا المعنى واحلوه ذكر شمس الائمة رجده الله لمعنى معلوم مكان واحد فلي ماذكر هنا يكون المجلد داخل فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع بالانسبة الى القضايا والسامع ولا يشترط فيه العلم * وعلى ما ذكر شمس الائمة رجده الله لا يدخل وهو الاصح لان الشيعين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يعمد التصرف فيه بياناً لانه بين نفسه والمجلد لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص * ويمكن ان يقال المجلد لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه اذا تعرض لوحدة بقوله واحد والمجلد لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل ويحد حقوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق بجلا فيدخل * قوله * فان ارد خصيص الجنس قيل انسان * الجنس اعلى من النوع اصطلاحاً * وتسمية الانسان جنساً والرجل نوعاً على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركاً منهم لتكلف واحترازا عما لا ينسبهم لحصول مقصودهم دونها * قال السيد الامام ناصر الدين المير قنبدى رجده الله في اصول الفقه هذا كتاب قهبي لا نستعمل فيه بصنعة التحديد في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم * وقال فيه في موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللابقي بالفقه * واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل في الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لالافراد ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعاً للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم فصكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبداً فظهر انه امة لا يعتقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانتقاد وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة * فهذا بيان اللفظ والمعنى اى ما ذكرنا بيان معنى الخاص لفظه وبيان معناه في اصطلاح الاصوليين فانما بيان ترتيبه وحكمه فسياً

ما ارد خصيص الجنس
قيل انسان لانه خاص
من بين سائر الاجناس
واذا ارد خصيص
النوع قيل رجل واذا
ارد خصيص الصين
قيل زيد وعمر فهذا
بيان اللفظ والمعنى

﴿ قوله ﴾ ثم الصام بعده أى بعد الخاص في الوجود لاعتدالعارض لأن المفرد مقدم على المركب وجودا في الذهن ﴿ كل لفظ بتخصيص اللفظ بالذكر إشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني ﴾ والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذى ذكرنا بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه ما يدل بالطبع ﴿ وقوله ينظم أى يشمل احتراز عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يشمل كل واحد على السواء ﴾ وقوله جمعا احتراز عن الثنية فانها ليست بعامة بل هى مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص ﴿ وامان قال حدالصام هو اللفظ الدال على الثنيين فصاعدا قد احتز عنها ايضا بقوله فصاعدا ﴾ وعن اشتراط الاستفراق فانه عند أكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط ﴿ وعند مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحدالصام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واحتز واجتعلهم المستغرق لجميع ما يصلح عن التكرات في الاثبات وحدانوا ثنيو جمعا لان رجلا يصلح لكل ذكر من بنى آدم لكنه ليس يستغرق نفس غيره جلين ورجلا ﴾ وبقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك الذى له حقيقة ومجاز اذا عم كالهيون والاسود فانه لا يتناول مفهومه مما ﴿ فالحاصل ان الاستفراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في الصام الذى خص منه فندهم لا يجوز تلك العموم حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باختيار الجمعية ﴿ ولهاذا غن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم السانع بقوله جمعا من الاسماء وهو تركة في الاثبات فيتناول جمعا من الجوع لا الكل وليس كذلك فان الشج قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه الا انه لا لم يشترط حقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء ﴿ قوله ﴾ ومعنى قولنا من الاسماء يعنى من السميات بقوله يعنى لم يقع موقعه الا ان يأول بمعنى أى يستعمل في محل التفسير ككلمة أى فيكون معناه أى من السميات ويدل عليه عبارة شمس الاثمة فانه قال ونفى بالاسماء ههنا السميات ثم قيل تفسير الاسماء بالسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احتراز عن السميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كما في قوله تعالى وثله الاسماء الحسنى أى السميات وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما وقال ما اسمك أى ما تحميك فاذا احتل الاسم التسمية احتز عنها واكد بقوله من السميات ﴿ والظاهر انه احتراز عن المعاني فان الاسم كما يدل على الشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينظم جمعا من المعاني كما سيأتى فلذلك قصر الاسماء بالسميات ﴿ قوله ﴾ لفظيا أى صيغته تمل على الشمول كصيغ الجوع مثل زيدون ورجلا ﴿ او معنى أى عمومته باعتبار المعنى دون الصيغة كن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من السميات دون الصيغة لانها ليست بجمع كذا قال ابو اليسر رحمه الله ﴿ ولا يقال الحد المذكور ليس بجماع لان التركة المنفية ومحوها عامة كما نص عليه في هذا

ثم العام يعلم هو كل لفظ
ينظم جمعا من الاسماء لفظا
او معنى ومعنى قولنا من الاسماء
السميات هنا ومعنى قولنا
لفظا او معنى هو تفسير
للاستظام يعنى ان ذلك
اللفظ انما ينظم الاسباه
مرة لفظا مثل قولنا
زيدون ونحوه او معنى
مثل قولنا من وماتوا نحوهما
والعموم في اللغة هو الشمول
بشال مطر عام أى شمل
الامكنة كلها وخصب
عام أى عم الاعيان ووسع
البلاد

الكتاب وما زال كتب ولم يتأ ولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام
جمع من التسميات بل عومها ضروري كما عرف * لانقول الحدود لبيان الحقائق وعومها
يجازي لصديق حد الجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير
ماوضع له لعلاقة بين الحليين اذا الرجل وضع لفرده واريد به غير موضوعه وهو العموم
هنا بقرينة التي كالربط بالاحكام الشجاع في قوله رأيت اسدا يرعى بقرينة ارمي لعلاقة بينهما *
وقد نص على مجازته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم
دخولها في الحد صحتها * على انا ان سلنا ان عومها حقيق لا يندفع ذلك في صحة الحد ايضا
لان الحد المذكور لبيان العام صيغة واحدة بدلالة مورد التقسيم لا مطلق العام وعموم
التكررة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي
فيكون صحيحا * ولولم يشترط الوضع في اللفظ بان اجري على المسئلة ولم يلتفت
الى مورد التقسيم لكان الحد متنا ولا لها اذهى لفظ ينتظم جمعا من التسميات معنى فحين
بما ذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع * قوله * ونحلة عيمة اى طويلة * قيل لما كانت
اجزائها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها * وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم
تطل * والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة * فاول درجات القرابة البنية
ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فيها يتبى ويتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ سائر
القرابات بعد هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت الحرمة التي هي من احكام
القرابة الى العمومة ولم تعد الى فروعها * ولم يتعرض الشيخ للتحويلة لان الاصل
قرابة الاب اذ انقلب الى الآباء * واعلم بان القاضي الامام ابازيد رحمه الله عرف العام
كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالتسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا او معنى
بطريق آخر فقال واما العام فما ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى كقولك الشيء فانه
اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام في جنسه لان جنسه
يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة * ونقول مطر عام اذا عم الامكنة فيكون
عاما بمعنىاته وهو المحاول بالامكنة بالاسماء يجمعها المطر * فسيق كلامه هذا يشير الى
ان مراده من الاسماء التسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم
على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشتمل اللفظ اسماء مختلفة كالشيء
فانه يشتمل الارض والسما والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحمل المعنى محال
كثيرة فيدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كمنى المطر لا محال كثيرة
دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشيء لكن بواسطة
معناه وهو حوله بها لا بلفظه لانه لا دلالة له على المحال بخلاف الشيء فان لفظه يدل
على ما يتقبطه * فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لدولات الاسماء لا للاسماء
وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له في التبرعات فسر
الاسماء بالتسميات والانتظام اللفظي والمعنوي بما ذكر في الكتاب احترازا عما اختاره

ونحلة عيمة اى طويلة
والقرابة اذا توسعت انتهت
الى صفة العمومة

القاضي الامام واختيار الاصوب وواقفه شمس الامية وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما
 ثالثي والانس والجان ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعام معنوي
 في اختيارهم ﴿ قوله ﴾ وهو كالثاني ﴿ هذا من نظائر العام المعنوي والقرض من
 ايراده بعدما اورد نظير المعنوي مرة ان بين انه عام معنوي لالفظي كما غننه القاضي
 وانه عام لامتراك كما ذهب اليه بعض التكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في
 مسألة خلق الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شيء وقالوا الثاني اسم عام يتناول
 كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوص وقالوا قد خص منه
 ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوص لخروجه عن كونه جهة
 اول ضروريه ثانيا ﴿ فاجاب بعض التكلمين عن هذا الاعتراض باننا لانسلم انه عام
 بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا
 مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز
 الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس واليخوع والباصرة
 لجواز المساواة بينها في كثير من المعاني واستحالتها فيما نحن فيه فاذا اردت بالحدث
 يمنع دخول القديم تحتها كما في سائر الامثلة المشتركة والعامه سلوا عمومهم ﴿ وقالوا
 انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لا يمنع الدخول
 تحت امر عام فان لفظ العرض يتناول الازدحام وكذا لفظ اللون يتناول السواد
 والابيض بمعنى اعم منها فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود
 يعرف باسمه الخاص ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما
 يجري فيما يوجب شاهر الكلام دخول الخصوص فيه لولا التخصيص وهذا
 الكلام لا يوجب دخول الخطاب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جريح
 من فيها واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاريا نفسه
 وغريبا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال لا مراة مطلق من
 نسائي من ثلث وله اربع نسوة لا يدخل الخطابية في هذا الخطاب حتى طلقت
 نفسها لا يقع ذلك هذا وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح
 تخصيصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المقول
 لا يمكن ان يتناوله اللفظ ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او متفصلا
 وهذا سابق واكثرهم سلوا كونه مخصوصا لان دليل العقل لا يصلح تخصيصا
 عند عامة الفقهاء والتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ثانيا بمنى هذا التخصيص لان
 ذلك في تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما ستعرف فاما فيما لا يقبله فلا ترى ان
 العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج من القطع
 الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا هذا وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالثاني اسم عام يتناول
 كل موجود عندنا ولا يتناول
 المعلوم خلافا لمنزلة وان
 كان كل موجود يفر دبا عنه
 الخاص

يتناول كل موجود عندنا * وقوله ولا يتناول المعلوم معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبه * وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لا عن قول المعتزلة فانهم * قوله * وهذا سهو منه أي قوله أو المعاني سهو منه وفي ذكر السهو دون الخطأ رعاية الأدب إذ لا عيب في السهو للإنسان والسهو ما تيقه صاحب يداني تيقوا خطأ ما لا يشبه صاحبه أو يتبعه بعد اتصاف كذا قال صاحب المفتاح * ثم معنى قوله سهو أو ما أول أنه لا يخلو من أن أراد من قوله جمعا من المعاني تعدد ها حقيقة أو مجازا * فإن أراد الأول فلا يمكن تصحيح كلامه لأن تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افراد ها في الخارج بل بتعدد ها في الذهن وذلك لا يكون إلا عند اختلافها فإذا رأيت انسانا وثبت في ذهنك معناه ثم رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك وإن كان انسانية زيد في الخارج غير انسانية عمرو وخالد ولكن إذا رأيت اسدا أو ذئبا أو فرسا أو غيرها يثبت معنى آخر في ذهنك غير الأول فثبت أن تعدد المعاني إنما يكون عند اختلافها وحسب ذلك لا يتناولها لفظ واحد على سبيل التحول لأن افراد العام لابد من أن تكون متفقة فإذا اختلفت المعاني اختلفت افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد لا بطريق البذل وذلك يسمى مشتركا ولا عموم له عنده ايضا * ولا يلزم على هذا اللفظ العرض أو الاعراض بأنه يشمل المعاني المختلفة على سبيل الحقيقة لأن تناوله ليس لكونها معاني مختلفة في ذاتها بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد لا ترى أنه لا يتناول البياض والسواد أو الحركة أو السكون لأنه سواد أو بياض أو حركة أو سكون بل لكون كل واحد منها متشبه بالبقلة فيكون كالثمن يتناول كل موجود بمعنى الموجود لا غير * يوضحه أنه لم يوضع بآراء السواد أو البياض فانه لو فسر معناه بأنه السواد أو البياض أو نحوه خطأ لفة * وقوله اختلافها وتغايرها يرادف ههنا وإن كان الاختلاف في نفس الامر اخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس * وإن أراد الثاني أمكن تصحيحه لأن المعنى الواحد يجوز أن يسمى معاني مجازا لتعدد في الخارج بسبب تعلقه بالحال المتعددة كالنصب بوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا * ولابد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله إياها به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لا يتناول الأشخاص الداخلة تحتها إلا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فإن اسلام زيد غير اسلام عمرو وإن كان متفقا حقيقة سماه معاني مجازا فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا في التحقيق ولكن كان ينبغي أن يقول والمعاني بالواو التي هي لطلق الجمع ليصح هذا التأويل ويصير تقدير كلامه العام ما يتناول جمعا من السميات مع المعنى الذي به صارت متفقة ولكنه سماه معاني مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا * قال شمس الائمة رحمه الله وهكذا رأيت في بعض النسخ مركبا به أي بالواو لكن قوله أو يأتي هذا

وذكر الجصاص رحمه الله أن العام ما ينظم جمعا من الاسماء أو المعاني وقوله أو المعاني سهو منه أو ما أول لأن المعاني لا يتعد إلا عند اختلافها وتغايرها وعند اختلافها وتغايرها لا ينظمها لفظ واحد بل يحتمل كل واحد منها على الافراد وهذا يسمى مشتركا وقد ذكر بعد هذا أن المشترك لا عموم له فثبت أنه سهو أو ما أول وتأويله أن المعنى الواحد لما تعدد بمعناه يسمى معاني مجازا لا بجماع معناه لكن كان ينبغي أن يقول والمعاني

التأويل لأن أو لاحد الشئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هنا التأويل إلا أن يجعل أو بمعنى الواو وفيه بعد فلها قال والصحيح أنه سهو * هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله أنه لم يجوز أن يشمل اللفظ معاني مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعاني وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن أخاه صدر الإسلام أبا اليسر رحمه الله ذكر في أصول الفقه أن الجصاص بقوله أو المعاني لم يرد عموم المعاني ولكن يحتمل أنه أراد بقوله من الأسماء أو المعاني ما ينظم جبا من الأعيان أو الأعراض فإنه إذا قال المسلمون عم المسلمين أجمع وإذا قال الحركات عم الحركات كلها وهي المعاني فيصير المعاني على حقيقته وهذا أصح لأنه يجوز أن يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى أعم منها كما في قولنا المعاني والعلوم والأعراض ونحوها فإن كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما أشارنا إليه ألا ترى أن الشئ يتناول المعاني المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الأعيان فيجوز أن يتناول لفظ آخر معاني مختلفة بمعنى يشملها فكل هذا يكون العام قسما ما يتناول الأعيان بمعنى واحد وما يتناول المعاني بمعنى يعمها فيصير قوله أو المعاني ويكون حده متعرضا للقسامين فيكون جامعا ولا يتعرض حد للصف إلا لقسم واحد فلا يكون جامعا إلا أن يكون المراد من المعنى مفهوم اللفظ فيصير يتناولها وعن هذا قيل في تحديده العام هو لفظ ينظم جبا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على أبي بكر الجصاص بأبي هذا الجمل فافهم * ولا يلزم بما ذكرنا القول بعموم المعاني لأن العموم وصف للمشتمل لا لعمشمل عليه كما في قولنا الرجال فإنه هو الموصوف بالعموم لا الأفراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على أعيان أو على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتساق * فاما المعنى إذا شمل أشياء من غير أن يدل لفظه على التحول كعنى المطر أو الخصب إذا شمل الأمكنة والبلاد فهذا هو محل الخلاف ضد العامة لا يوصف بالعموم إلا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شئ * ولا يقال حده ليس يمنع لأن قوله ما ينظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف لفظ فقال كل لفظ * لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فإنه ذكر أن الحلاق لفظه العموم حقيقة في المعاني كما هو في الانقضاء يقال عهم الخصب باعتبار المعنى من غير أن يكون هناك لفظ كنا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * قوله * وأما المشترك أى المشترك فيه لأن المفهومات مشتركة والصفة مشتركة فيها * وقوله احتمل كنا أى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لأن هذا تقسيم تقس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر إلى ارادة التكلم والمجاز لا يثبت إلا بإرادته * وقوله

والصحيح أنه سهو واما
المشترك فكل لفظ احتمل
معنى من المعاني المختلفة

من المعاني أو الأسماء يوم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في
 العموم وليس كذلك بل الاشتراك ثبت بين المعنيين أو الأسماء أيضا كما قرء ولهذا قيل
 في حده هو اللفظة الموضوعه لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أولا من حيث هما
 مختلفتان * فحترز بالموضوعه لحقيقتين مختلفتين عن الأسماء المفردة * ويقول وضعا
 أولا عن التقول * ويقول من حيث هما مختلفتان عن مثل الشيء فانه يتناول الماهيات
 المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد * وقوله
 أو اسما من الأسماء على اختلاف المعاني معناه أو معنى من التسميات المختلفة المعاني باعتبار
 اختلافها لا باعتبار معنى يشملها بخلاف العام فانه قد يشمل التسميات المختلفة المعاني لكن
 لا اختلافها في ذاتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا * وإعلم ان ذكر كلمة أو في التحديد ان كان
 يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التبريد * وان كان يؤدي
 الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التبريد * ثم ان تناول
 التسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما
 يتركب من جوهرين أو أكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركيب إياهما ولو قيل
 الجسم ما يتركب من جوهرين أو ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولها تحت
 لفظ من الفاظ الحد فيفسد قوله أو اسما من الأسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم
 الحد لدخولها تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحدا من مفهومات
 اللفظ كما أن قوله في تحديد العام لفظا أو معنى تقسيم للمحدود لدخولها تحت قوله ينقسم *
 وقوله على اختلاف حال من قوله من الأسماء * وعلى معنى مع كما في قولك نهر فلان
 في العلوم على صفة منه أي مع * والعامل فيه الفعل المتدر في الضرف * وبحال الضرف
 النصب على الصفة لاسما * واللام في المعاني بدل من الاضافة * وتقدير الكلام احتمل
 اسما استقره من الأسماء مختلفة معانيها * وقوله على وجه حال من المعاني ومن الأسماء
 جميعا بمعنى الشرط * والعامل فيه احتمل * واللام في الجملة بدل من الاضافة *
 والتقدير احتمل معنى من المعاني أو اسما من الأسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني
 أو الأسماء أي واحد من مفهوماته * ومرادنا تمييز * والضمير في به راجع الى اللفظ *
 ثم المراد من المعاني ان كان مفهومات اللفظ فالمراد من الأسماء الالفاظ الدالة عليها
 ولهذا قال شمس الأئمة الكردى رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعا بإزاء
 لفظ الشمس والينوع والذهب فهو نظير اشتراك الأسماء وان كان موضوعا بإزاء مفهومات
 هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعاني * وان كان المراد هنا المعاني الذهنية كالعلم
 والجهل وهو الظاهر فالمراد من الأسماء التسميات أي الاعيان فالعين على هذا نظير
 الأسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الأسماء ونظير المشترك في المعاني الاخفاء
 للاظهار والسر والتل لرى والعطش ولقد بان معنى انفصل وظهر وبعد * وقوله

أو اسما من الأسماء على
 اختلاف المعاني على وجه
 لا يثبت الا واحد من الجملة
 مراد به مثل العين اسم لعين
 الناظرة عين الشمس وعين
 الميزان وعين الركب وعين
 الماوية ذلك ومثل المولى

من الاسماء قيل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحيش والطهر فانه من الاسماء
الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال * والوجه انه يتعلق
بالجوع اى ههنا انتثار من الاسماء من المعانى كما ينسب * قوله وغير ذلك فانه اسم
ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديد بن والمراد الذى لا يقلع وولد البقر الوحش
وخيار الثى ونفس الثى يقال هو هو بينه والناس القليل يقال بلد قليل العين
اى قليل الناس وما عن بين قبلة العراق يقال نشأت مصابة من قبل العين وحرف
من حروف المعجم وعيب في الجلد يقال في الجلد عين * واعاد لفظة مثل في المولى
لثلاثتهم عطفه على مفهومات العين فيفسد المعنى اذا ولان المقابلة بين الشئيين قد تكون
على وجه بينهما عامة بخلاف كالضدين وقد لا يكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى
ان اللفظ اذا دل على شئ لا يجوز ان يدل على ضده لفساد البعد بينهما بخلاف القسم
الآخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالاتفاق فالشئ ازال ذلك الوهم بإيراد هذين التفسيرين
وبين ان الاشتراك ثبت في النوعين جميعا * ثم لما بين ان لا عموم للمشارك اورد نظيرا
من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادعاه اذهو اشد دلالة على انتفاء العموم لان
احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لاعلى العموم *
واذ لم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراية ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان
الاغلب على الظن عدمه لان الاشتراك يحل بالقهم في حق السامع لتعدد الذهن بين مفهوماته
وقد يعتمد عليه الاستكشاف اما لهية التكلم اول الاستكاف من السؤال فيحصله على غير المراد
فيقع في الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قبل السبب
الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا في حق القائل لانه يحتاج في تفسيره
الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشارك عشا * ولانه ربما بان ان السامع يتبه
لقربة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتبه لها فيتضرر كمن قال لسبه اعط فلانا
عينا واراده خيرا اوشيا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد * فهذا
يقضى امتناع الوضع كما ذهب اليه جماعة ولكن وقوعه لا ابي ذلك بقى اقتضاء الرجوعية
وهو المعنى بكونه غير اصل * يوضع ما ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما
خاصا آخر به يصير اللفظ المشترك مراد فان ذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع
اما لتفقه من الواضع ان كانت الفئات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتساعه
بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا معنى آخر واشهر في آخرين ثم
تراضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع معنى وضعه آخر
لاخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او لقصده الى تعريف الثى لغيره بمجلا غير مفصل اذهو
مقصود في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضى الله تعالى
عنه كيف اجل على الكفار الذى سئله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء وهو
ماخوذ من الاشتراك

الى النار وقال من هو قال هو رجل يهذي السيل * وان كانت توقيفية كما ذهب
اليه الاشعري وابن فورك فلا يلازم كما في انزال التشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل على
كل المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سذكر * واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد
من معنييه لا بالمجموع من حيث هو مجموع فاته غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من
شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مرادها هذا ولذلك ويكون غافلا عن المجموع
من حيث هو مجموع لقفلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احد اجزاء المجموع من حيث
هو مجموع * ويتضح الفرق بان في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزءا للمعنى
وبدون هذه الاعتبار يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو قلت كل من
دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل درهما ولو قلت جميع من دخل دارى فله درهم
يستحق جميع الداخلين درهما واحدا * واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعي وابي
بكر الباقلاني وجامعة من المعزلة كالجباني وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد
من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس
لا كاستعمال القرء في الخيض والظهر مما او استعمال افضل في امر بالشيء والتهديد عليه لانه
يتمتع الجمع بينهما * الان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد للمشترك عن القرائن الصارفة الى احد
معنييه وجب حله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهما
قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفا * وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا
لاحقيقة * وعند اصحابنا وبعض المتأخرين من اصحاب الشافعي وجب على اهل اللغة وابي هاشم
وابي عبدالله البصري لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا * فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله
تعالى الم تر ان الله يجعله من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والنهر والدواب وكثير من الناس قيل اريد بالمعبود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان
لان معبود الناس وهو وضع الجبهة غير معبود الدواب وهو الخشوع والاصل في الاطلاق
الحقيقة والدليل على ان المراد من معبود الناس وضع الجبهة لان الخشوع تخصيص كثير
من الناس بالمعبود دون من عبادهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في المعبود بمعنى
الخشوع * وقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان
لان الصلوة من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة *
ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل
يسبق احد مفهوميه على سبيل البديل فيكون حقيقة في احد معنييه فلو اطلق عليهما كان
مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة خصوصية وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه
تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيها صارت مشتركا بين ثلاثة
معان * واما العامة فقالوا الوجاز استعماله فيها معايلزم الجمع بين المتألفين لكون المستعمل
مرادنا لاحد مفهوميه خاصة ضرورة كونه مرادنا لهما غير مراد اياه ايضا لاستعماله في المفهوم

الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهومي مراد
 وغير مراد * يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للحماني والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتسبها
 شخصان كل واحد كمالها في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهومي بحيث
 يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا في ذلك الزمان ثم انما يجوز ذلك لو كان
 كل واحد من مفهومي جزءا للمعنى فيكون دلالاته على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا
 انه ليس كذلك * ولانه لا يتحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته
 قط ولا يتحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمال ايضا لانه يصير معلوماح من كل وجه *
 واما تحسكهم بالاية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والاعتقاد على ما قيل
 وهو بم الجميع فلا يختلف المعنى * والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر
 يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس سجد طاعة وعبادة فيكون يسجد
 الاول بمعنى الاعتقاد والخضوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ * وكذا
 تحسكهم بالاية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول اظهار الشرفه فيه
 الرحمة والاستغفار او تقديره لانه ان الله يصلى وملائكته يصلون * واما قوله يجوز ذلك
 مجازا تسمية لجزء باسم الكل فمقاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز
 للارزمة بينهما اذ الجزء مستلزم لكل من حيث هو جزء والكل مستلزم لجزء من كل وجه
 فان الوجه مستلزم لذات والذات مستلزم له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه
 فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان النوع الذى هو من مفهومات العين لا يستلزم
 الشمس والاباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بما يوجه
 لامن حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لا يتوقف
 على كون الباقي مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اخلافة عليهما مجازا كما
 لا يجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم * وقيل انه يم في التثنية دون الاثبات
 كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحد من الجملة غير عين * وقيل لا يم فيه ايضا
 لما ذكرنا * والى جواب عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها في التثنية انما ثبت ضرورة صدق
 خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فالتك لو قلت ما رأيت عينا
 واردت به النوع دون سائر مفهوماته لكنك صادقا وان فهم في ذلك المفهوم بخلاف
 قولك ما رأيت رجلا كذا في الميزان * ولا يلزم عليه ما لو جلف لا يتك مواله حيث يتناول
 بينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في التثنية لان ذلك ليس لوقوعه في موضع التثنية
 بل لان المعنى الذى دناه الى العين وهو بضنه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك
 بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد
 وهو صفة الوجود فكان منتزعا لكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الامية رجلا الله في اصول
 الفقه ومال الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع * قوله * وهذا يفارق الجمل انما

ولا عموم لهذا اللفظ هو
 مثل الصريم اسم ليل
 والصبح جميعا على
 الاحتفال لا على العموم
 وهذا يفارق الجمل

ذكر هذا لان بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما او متشابها وجعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفا من اقسام التشابه وجعل المشترك من انواع الجمل وجعل الجمل بما يعرف بالتأمل في القرآن اذا لمذهب هذا التشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراشح في العلم فالصنف رحمه الله في ذلك وفرق بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيعي قدس الله روحه * فان قلت هذا تقسيم بقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين وقع هذا التقسيم العضلة الخالقة لظاهر الكتاب التي ذكرتموها * قلت كم من شيء يقرأ أي انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانم النظران الاقسام المذكورة هل هي موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجبتها فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا شبه عليك النص فامل فيه هل هو مقتضى قصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضي ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات بمعنى بعضه آيات محكمات وقوله واخر متشابهات دل عليه التناهر وهو آيات وتقدره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهي العطف كقولك زيد شاعر لانهم اوالنفي والاستثناء كقولك ما زيد الاشارة وانما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك نعمي انا في هذا المقام شيء الا ترى انه لو عطف عليه آيات اخر مضرات وآيات آخر مجلات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات * واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا يحتاج الى البيان والتشابه لا يرجي بيانه ولا بد من ان يكون فيه قسم اخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه في قوله تعالى تبين للناس فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين * ولقائل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذي اضيف الى جميع ما نزل ليس الا التبليغ فاما بيان الجمل فهو بيان بعض ما نزل لا كله * والاولى ان يقال ان في الكتاب قسما يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والتشابه لا يرجي بيانه والمحكم لا يتوقف معرفته معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حيث ترجع الى ما ذكرته اولاً * وبيان الفرق من وجهين * احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام الجمل دون الاول كما زعم المخالف * والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام الجمل ضلي الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى

لان المشترك لا يحتمل الادراك بالتأمل في معنى الكلام لغة

الثاني لا يسمى مشتركا أصلا * والوجه الأول اصح * وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثاني لدخول هذا القسم في حد المشترك ولولم يحل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا * والباقي بالتأمل للاستعانة وفي رجحان للشيئية وكلاهما يتعلق بالأدراك * ولغة تمييز المعنى في قوله معنى الكلام من باب ملاء الأناصلا * وقوله لغة بعده تمييز عن النسبة * وتظير ما يحتمل الإدراك بالتأمل في معناه لغة قوله تعالى ثلاثة قروء فان اجماعنا تأملوا في معنى القراء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللفظ وذلك في الحيز دون الطهر لان الجنم هو الدم والانتقال يحصل بالحيز اذا طهر هو الاصل * وتأملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك في الجمل على الحيز فحملوه عليه * ولقاتل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لاعلى الحيز لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع * قوله * لمعنى زائد ثبت شرعا كاربوا فانه اسم للزيادة وهي بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فلها اسم للدمه او تحريك الصلوة وليس ذلك بمراد بنفسه * اول انسداد باب الترجيع لغة كالتأمل للعطشان والزبان والصريم والمصعب والليل وكما لو اوصى بثلث ماله لواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واسمه لا ولا يمكن ادخالها جميعا في الايجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منم والاسفل منم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازة وشكرا لانعام ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصي وربما يؤدي التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية * وقال زفر رحمه الله ان الوصية لفريقين وجهه قياس ماله حلف لا يتكلم مواليه حيث يتناول بينه الاعلى والاسفل * ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الايصاء مختلف فاما المقصود في الميراث فلا يختلف فيمكن ان يحل كلامه مجازا عن احد هما بالنظر الى اتحاد المقصود وبشم باعتبار هذا الجواز * وعن ابي يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالى الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب واتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب أولى * والجواب ان هذا الوجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم * وعن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلحوا على اخذه صح لان الجهالة تزول به كما في مسألة الاقرار لاحد هذين كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رحمه الله * والحاصل ان الجمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكاة والربو او ماله ظهور من وجهه المشترك الذي انسده في باب الترجيع فانه ظاهر في ان التكلم اراد هذا اوداك ولم يرد شيئا آخر ولكنه يحمل في تعيين ما اراده من التعيين قوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب الترجيع لغة اشارة الى القسم الثاني * قوله * واما المأول فكذا * قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي ومما ليسنا

ورجحان بعض الوجوه
على البعض قبل ظهور
الرجحان بمعنى مشترك فاما
الجمل فالإدراك لغة لمعنى
زائد ثبت شرعا ولا انسداد
باب الترجيع لغة فوجب
الرجوع فيه الى بيان الجمل
على ما بين ان شاء الله
تعالى واما المأول فترجح
من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي

بلا زمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشكل والمجمل اذا لحقها
 البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا و اذا زال الاشكال اى الحقا بدليل فيه شبهة كخبر
 الواحد والقياس يسمى مأولا * وذكر في التقويم بعد ذكر المأول وبفسره كما
 فسر الشيخ هنا وكذلك المراد من الكلام متى خفي لدقته فالوضع بالرأى كان مأولا *
 وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشكل تناول بعض ما دخل تحته بدليل غير مقطوع
 به من القياس ونحوه ثبت بما ذكرنا ان القيد ليس بلا زمين فلي هذا يكون المراد
 من قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الرأى ما يوجب الظن فيكون تقدير
 الكلام المأول ما يرجع بما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل غنى قوله ما يرجع بعض وجوهه
 بمنزلة المجلس فدخل فيه المفسر فيقوله بدليل غنى احتراز عنه * وقوله بما فيه خفاء
 ليس بالزم ايضا لان الظاهر والنص يقلان التأويل ايضا قال شمس الاممية المفسر
 فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيها منقطع في المفسر * فالاول ان
 يحيل قوله من المشترك زائما لاجابة عما فيه خفاء او يحيل بمعنى المحتمل اى المأول
 ما يرجع من اللفظ المحتمل بعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان
 سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت
 معرفة كانت الثانية عين الاولى * وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال بعضه
 دليل يصير به اغلبه على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر * ثم قيل اما دخل
 المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللفظ لان اضافة
 الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى
 النص لا الى اللفظ لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى اللفظ بخلاف
 المفسر لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيفوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا
 كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب
 الحكم بنفسه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر
 الواحد الا ترى ان خبر الواحد هو قوله عليه السلام اذا قلت هذا اوفلت هذا قد ثبت صلوته
 الحق يانا بقوله تعالى اقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا * قال
 العبد الضعيف صلحه الله اما قولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى ذكره افشكل
 لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلا يستقيم فيما اذا ظهر
 المراد من الخفى او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حل الظاهر او النص على بعض محتملاته
 بدليل غنى لانها ليست من اقسام الصيغة واللفظ الا ان يحيل قوله من المشترك قيدا
 لازما عند المصنف وفيه تعسف * واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد
 يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف
 لكونه ثانيا مثل القياس فكيف ثبت به الفرضية فلما لا يثبت الا بما هو قطعي الدلالة

وهو مأخوذ من كل يؤول
 اذا رجع واولته
 اذا رجعت وصرقتها
 لانك لما تاملت في موضع
 اللفظ فصرقت اللفظ الى
 بعض المعاني خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لا يثبت القضية وان كان قطعي الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعي الثبوت وای فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو غنى وبين معرفة المراد من المجهل بخبر الواحد الذى هو غنى * واما استدلالهم بالقدمة فساد لاننا لانعلم انها فرضية بل هى واجبة ولكن الواجب نوتان واجب في قوة القرض في العمل كالوتر عندنا في حنفية رجة الله حتى منع ذكره صحة الفهر كتنذكر العشاء وواجب دون القرض في العمل فوق السنة كصين الفاتحة حتى وجب مجبوا السهو بتركها ولكن لاتفسد الصلوة فالتقدمة من القسم الاول فذلك سمينها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها فلا بحيث يكفر جاحدها او يضل * الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالك لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكاره روبا التقد مع لحوق البيان بآية الربوا في الاشياء السنة * ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالرغم مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجهل الكتاب وهو قوله تعالى واسمعو رؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة اصابع والشافعي بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف ثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبه * اولته بضم التاء اذا رجسته وصرفته بفتح السين * وصار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه * قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اى عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من تبيين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد * قوله * وليس هذا كالمجهل اى ليس الأول على التفسير الذى قلنا كالمجهل الذى عرف معناه بيان المجهل قال ذلك وليس بما أول وكذا الظاهرا والنص او الشكل او غيرها اذا الحق بيان قاطع فهو مفسر لأم أول فلا يكون ماذكر مختصا بالمجهل ولكن عرضه اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى نحرمة تفسير القرآن بالرأى باسك الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استفراج معاني القرآن بالرأى يقتضى الجواز ولابد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا انتهى وارد عن التفسير دون التأويل * ثم اختلفوا في الفرق قيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبيين ما حمله اللفظ من المعاني ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء * وقيل التفسير بيان لفظ لا يحتمل الاوجه واحدا والتأويل توجيه لفظ توجه الى معان مختلفة الواحد منها بما ظهر عنده من الالة * وقال الشيخ ابو منصور رجة الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يأمّن ان يكون كذا * فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال توجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشدة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا في شرح التأويلات فخلص اختيار قول الشيخ ابو منصور رجهما الله * قوله * مأخوذ من كذا مدار تركيب السرفيل على الكشف لما ذكر * ومنه قال سمرت البيت اى كنسته *

قد حاولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأى قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اى عاقبته وليس هذا كالمجهل لان عرفت بعض وجوهه ببيان المجهل فانه يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع فسمى مفسرا اى مكشوف كشافا بلا شبهة مأخوذ من قولهم اصغر الصمغ اذا اضاه اضافة لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقولوا من التفسير

ومنه السفر لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله * فيكون هذا اللفظ اى التفسير مقلوبا من التفسير ومعنا هما واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لاشبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجذب وجذب وطعم وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفسر كشف الباطن ومنه التفسير لقارورة التي يؤتى بها عند الطبيب لانها يكشف عن باطن العليل يسمى كشف المعاني تفسيراً لانه كشف باطن اللفاظ * قوله * وهذا معنى قول النبي اى ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلاشبهة هو المراد من التفسير المذكور في الحديث * وقوله عليه السلام فليتبوا امر بمعنى ان خبر اى قد تبوأ اى اتخذ النار منزلاً * قضى بتأويله الى الاستعانة * والضمير في انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اى حكم بان ما صرفت اللفظ اليه واجتهدت في استخراجها هو مراد الله تعالى * وفي هذا اى الحديث * ابطال قولهم لما ذكر * وما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به في حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويجوز عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب في المقدمات ولكنه يقع في الخطأ بعد ذلك ان اصاب الحق غيره * قوله * الظاهر اسم لكننا * المراد من الظاهر هو المصطلح اى الشيء الذى يسمى ظاهراً في اصطلاح الأصوليين * ومن قوله ما ظهر الظهور القوى فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه اذ الاول بمنزلة العلم فلا يراى فيه المعنى * وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلى او المر في ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً * وقيل هو ما لا يشتر في اذنه لعمامة الى غيره * قوله * واما النص فكذا * اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقرن بالظاهر صار نصاً وشروطاً في الظاهر ان لا يكون معناه مقصوداً بالسوق اصلاً فراهنه وبين النص * قالوا لو قيل رأيت فلان حين جأى القوم كان قوله جأى القوم ظاهراً في جئى القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جأى القوم كان نصاً في جئى القوم لكونه مقصوداً بالسوق * وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير السوق له ولهذا كانت عبارة النص راجعة على اشارته * قالوا واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة وبقوله فآزدد وضوحاً على الاول بان قصد به وسبق له * قلت هذا كلام حسن ولكنه يخالف لعمامة الكتب فان شمس الأئمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله جل ذكره واحل الله البيع وقوله عز اسمه فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بجماع الصيغة * وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التوقيف وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ايضا * ورايت في نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبي عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار اى قضى تأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وصى وفي هذا ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيراً وقطعاً على حقيقته مراداً وهذا باطل واما القسم الثانى فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به لسماع بصيغته مثل قوله تعالى فانكسوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في الاطلاق وقوله تعالى احل الله البيع هذا ظاهر في الاحلال واما النص فما ازداد

وضوحا على الظاهر
يعنى من التكلم لافي
ففس الصيغة مأخوذ من
قولهم نصصت الدابة اذا
استخرجت بتكفك منها
سيرا فوق سيرها المعتاد
ومسمى مجلس العروس
منصة لانه ازداد ظهورا
على سائر المجالس بفضل
تكلف اتصل به من جهة
الواضح ومثله قوله
تعالى فانكسوا ما ساب
لكم من النساء متى
وثلاث ورباع فان هذا
ظاهر في الاطلاق نص
في بيان العدد لانه سبق
الكلام للعدد وقصد به
فازداد ظهورا على الاول
بان قصد به وسبق
له ومثله قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم
الربوا فانه ظاهر للتعليل
والتحريم نص للفصل
من البيع والربوا لانه
سبق الكلام لاجله
فازداد وضوحا بمعنى
من التكلم لا بمعنى في
ضيقته وحكم الاول
ثبوت ما استلزمه يقينا
وكذلك الثاني الان هذا
غند التعارض اولى منه

في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اشارة فكرة ولا
اجالة روية نظيره في الشرعيات قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى اذانية
واذانى وذكر السيد الامام الاجل ابو القاسم السمرقندى رحمه الله الظاهر ما ظهر
المراد منه لكنه يحتمل احتمالا لا يبعد انحوالا من فهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد
وكالمه يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه ثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر
ليس بشرط بل هو مظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جع شمس
الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والارى ان احدا
من الاصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه
الكل * وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله
تعالى وانكسوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في المطلق التكاح وبين قوله تعالى فانكسوا
ماطاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان ثبت
لاحداهما بالسوق قوي يصلح لقرجع عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان
يثبت لاحدهما منزلة على الآخر بالشبهة او التواتر وغيرها من المعاني * بل ازدياده
بان فهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم اليه سياقا اوسيا تدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياق
الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الفرض اثبات
التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني بما ثلثان ولم يعرف
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا * يؤيد ما ذكرنا
ما قال شمس الائمة رحمه الله واما النص فايزداد سياقا بقرينة يقتزن باللفظ من المتكلم
ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام في اثباته
كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام * وقال الامام
اللامنى النص ما فيه زيادة ظهور سبق الكلام لاجله واريد به بالاسماع باقتزان صيغة
اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى واحل الله البيع نص في التفرقة بين البيع والربوا
حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المسألة * واما قوله بمعنى من التكلم لا في
نفس الصيغة فانه ما ذكرنا ان المعنى الذى به ازداد النص وضوحا على الظاهر
ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام انه
هو الفرض المتمكن من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة يدل عليه
لانه بل بالقرينة السابقة التى تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا
بمعنى يدل عليه صيغة بصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر * فقال للماشطة
تنص العروس فيقصد على المنصته بفتح الميم وهى كريمة الزنى بين النساء * قوله *
تعالى فانكسوا ما طاب لكم اى ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كالزنى في اية التحريم *

وقيل ماذهبا الى الصفة لان ماسؤال عن الصفة كما ان من سؤال عن الذات ولان الالاف
من العقلاء يجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكك اعانتهم * منى وثلاث
ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها
وعدلها عن تكررها وهي نكرات يعرف بلام التعريف تقول فلان ينكح اثنتي والثلاث
والرباع ومجلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدولات
هذا العدد اثنتين اثنتين وثلاثا ثلاثا واربعاً اربعاً كذا في الكشف * وقيل ما طاب اي ما
ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغائر جائز * ظاهر
في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة *
وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الخطر لان النكاح رق
وكونها حرة ينشأ في صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهى كما قال تعالى
ولقد كرمانا بنى آدم وصيرورتها موطوءة مضية للماء المهيئ بنا في التكريم الا انه ابيح
للضرورة على ما عرف في قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة * الضمير في
لانه لسان * وقصده اي قصد العدد بالسوق * فازداد هذا الكلام وهو قوله
تعالى فانكحوا الى قوله رباع * وضوحا على الاول وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من
النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسبق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن
مفهوما من الاول * قوله * وحكم الاول وهو الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا لما كان
او خاصا وكذا الثاني وهو انما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا
منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابوبكر الجصاص واليه ذهب القاضى ابو زيد ومن تابعهم ومما
المعزلة وقال مائة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما
وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم
النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعزلة وهو بناء على ان العام انما من قرينة
انصوص يوجب العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص في الجملة وكذا
كل حقيقة يحتمل الجواز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميزان * وحاصله ان ما دخل
تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كبير الواحد والقياس
وعندنا لا عبرة لاحتمال البعد وهو الذى لا تدل عليه قرينة لان الناشئ عن ارادة الحكم
وهي امر بائن لا يوقف عليه والاحكام لا تطلق بالمعنى الباطنة كخص المسافر لا يتعلق
بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل
بالسر الذى هو سبب المشقة والقرائن الذى هو دليل الاخلاق والاحكام الذى هو دليل
اعتدال العقل وساقى بيان هذا بعد انشاء الله تعالى * وذكر النزاع الى وجه الله في
المستصفي الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص هو الذى لا يحتمل ثم قال النص يطلق
في تعارف العلماء على ثلاثة اوجه * الاول ما أطلقه الشافعى فانه معنى الظاهر نصابه

وحكم الاول ثبوت ما انتظمه
يقيناً وكذلك الثاني الا ان هذا
عند التعارض اول منه

منطلق على اللفظة ولا مانع في الشرع والنص في اللفظة بمعنى الظهور يقول العرب نصت
 الظية قرأها إذا رفعت وظهرت فلي هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يفلج
 على اللان فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة الى ذلك المعنى الصواب ظاهر ونص
 * الثاني وهو الأشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال أصلا على قرب ولا على بعد كالحقة
 مثلا فانه نص في معناه لا يتحمل شيئا آخر فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة
 سمى بالإضافة الى معناه نصا في طرق الإثبات والنفي اعني في إثبات المعنى ونفي
 ما لا ينطلق عليه الاسم فلي هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو
 بالإضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا
 وبجلا لكن بالإضافة الى ثلاثة معان لاني معنى واحد * الثالث التمييز بالنص عما يتطرق
 اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن
 كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني ان لا يتطرق اليه احتمال أصلا وبالوضع
 الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المتضد بدليل ولاجر في إطلاق النص
 على هذه المعاني الثلاثة لكن الإطلاق الثاني اوجه وأشهر وعن الاشتباه بالظاهر بعد *
 فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا على عند اصحاب
 الشافعي فاما على التفسير الذي اختاروه قطعي كالمفسر * وقوله الا ان هذا اي النص
 استثناء منقطع من المساواة التي دل عليها قوله وكذا الثاني فيكون معنى لكن * اولى
 منه اي من الظاهر لان النص لما كان اوضح بياناً كان العمل به اولى ولان فيه جمعين
 الدليلين بخلاف العكس لاما كان جل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولا تا
 اما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلا تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة
 النص وجب جله عليه * وتظهر التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى
 واحل لكم ماوراء ذلكم مع قوله تعالى فانكسروا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
 ورباع فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه واخلاقه جواز
 نكاح ماوراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء
 الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه * ومن السنة قوله عليه السلام لاصولة الاباحتة
 الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام قرأته الامام له قرأة فالاول ظاهر في نفي
 الجواز عام في كل صلوة لان لاهذه لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمفرد والشاذ
 نص لانه اشد وضوحا في اعادة معناه من الاول لان استعمال لاني الفضيلة واستعمال العام
 في بعض مفهوماته شائع ذابح فيتعارضان في حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على
 المفرد او على نفي الفضيلة * قوله * واما المفسر فما ازداد اي فكلام ازداد وضوحا على
 النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه * سواء كان
 ذلك الوضوح بسبب معنى في النص * بان كان اي النص بجلا وهو يتنازع في العبارة

واما المفسر فما ازداد
 وضوحا على النص
 سواء كان بمعنى في النص
 او بشيره بان كان بجلا
 فليقعه بيان فليج

لان النص لا يكون بجلا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا *
 وقوله بان كان بجلا بدل من قوله بمعنى في النص بتكرير العامل * فلفظه بيان قاطع
 احتراز عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا يصير المبجل مفسرا بغير الواحد وان كان قطعي
 الدلالة ولا يبين فيه احتمال وان كان قطعي الثبوت بل هو بعد في حيز التأويل وان كان
 خرج من حيز الاجال * ولهذا قال فانسده باب التأويل بنهيته لقوله بيان قاطع اي بيان
 قاطع لا يحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه * او كان النص اي اللفظ عاما وهو بيان
 لقوله بغيره على طريقة الف والنسب من حقه ان يعاد حرف الجر ويقال او بان كان عاما
 الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه * وحاصله ان البيان
 كما يلتحق بالكلام لتفسير يلتحق به لتأكيد التقرير وبيان التفسير سيده معنى في نفس
 الكلام وهو الاجال اما بيان التقرير فسيده ارادة الحكم لامعنى في الكلام لانه ظاهر في
 افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهرة وذلك انما ثبت
 براءة الحكم فالحق البيان به يقطع ذلك الاحتمال * وقيل معنى قوله بمعنى في النص
 ان البيان يكون متصلا به في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا
 واذا مسه الخير منوعا فسر الهلوع الذي كان بجلا ببيان متصل به * مثل اجد بن يحيى
 ما الهلع فقال قد فسرناه ولا يكون تفسير ابن من تفسيره وهو الذي اذا ناله شرا ظهر
 شدة الجزع واذا ناله خيرا يحل به ومنه الناس وكما في التفسير المذكور في الكتاب * ومعنى
 قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة واثر كوة ثبت
 تفسيرهما بقوال النبي واصله لا يبين متصل به فالتال المذكور في الكتاب على التفسير الاول من القسم
 الثاني وعلى التفسير الثاني من القسم الاول والصلوة واثر كوة على العكس من ذلك والهلوع على
 التفسيرين من القسم الاول * قوله جمع اي صيغة * عام اي معنى * وانما ذكرهما لان صيغة
 الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما في قوله لا تزوج النسلة وقد يذكر
 ويراد به الواحد مجازا كما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم قبل المراد جبريل عليه
 السلام * ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فصيذ الملائكة
 ظاهر في مجيذ الملائكة وقوله كلهم از داد وضوحا على الاول فصار نصا وقوله اجمعون
 اقتطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لا قبل النسخ فيكون محكما * وحكمه
 الايجاب قطعا وهذا لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم * وقوله بلا احتمال تخصيص
 وتأويل اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله في شرح التلويح وحكمه
 اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة * قال شمس
 الائمة رحمه الله مثاله ما قال علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاحا لان
 قوله تزوجت فتكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه
 احتمال التكاح فان التكاح لا يحتمل التوقيت بحال فلذا اجتمعا رجحنا المفسر وجعلنا النص

فانسده التأويل او كان
 عاما فلفظه ما اتسده باب
 التخصيص ما خوذنا مما
 ذكرنا وذلك مثل قوله
 تعالى فصيذ الملائكة
 كلهم اجمعون فان الملائكة
 جمع عام محتمل لتخصيص
 فانسده باب التخصيص
 بذكر الكل وذكر الكل
 احتمال تأويل التفرق
 فقلعه بقوله اجمعون
 فصار مفسرا وحكمه
 الايجاب قطعا بلا احتمال
 تخصيص ولا تأويل الا
 انه يحتمل النسخ والتبديل

على ذلك المفسر فكان منتهى لانكاسا وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام
 المستحاضة يتوضأ لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة يتوضأ لوقت كل صلوة فقال
 لان الاول مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التأويل اذا اللام يستمر لوقت كل صلوة فقال
 لا يحتمل فيكون مفسرا فيرجح ويحتمل الاول عليه ولكن الاول ان يجعل هذا نظير تعارض
 الظاهر مع النص او المفسر لما بينا ان لا اعتبار لازدياد الوضوح لا لسوق * الا انه اى
 المفسر يحتمل النسخ اى في نفس الامر لا هذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل
 النسخ ونفى به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي ح الى الكذب او اللط وهو محال على الله
 تعالى فاما اللفظ فيصور ان يجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا ينطبق
 بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل
 الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فبعد الملائكة لكن الشئ لم يذكره لان هذا
 الاحتمال يقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح مترائيا فاما احتمال النسخ فباق لانه
 لا يثبت الامتناع * فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء تتعلق بالارادة
 وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما
 مترادفان هنا سمى محكما فظهر بما ذكرناه لاي من ككون الكلام في غاية
 الوضوح في قاعدة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسى محكما وهو قول عامة الاصوليين
 من اصحابنا * ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل
 الاوجها واحدا * وقول هو ما فى العقل ياتيه * وقيل هو التامخ وقيل هو ما وقع عليه
 وبفهم مراده * وقيل هو ما ظهر لكل احدين اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه * والمقابلة
 على اضدادها * وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود * وقيل ما فيه الحلال والحرام
 والاصح هو الاول لان مأخذه يدل على انه يقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون
 الانتقاض واحكم الصنعة اى انتت تقضها وتبديلها * وقيل هو مأخوذ من قولهم
 احكمت فلانا عن كذا اى منعه * قال الشاعر بنى حنيفة احكموا سفهاءكم * اى اخاف
 عليكم ان اغضبا * ومنه حكمه الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالحكم تمنع من احتمال
 التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمي الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى
 الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسبقت مكة ام القرى لان الناس
 يرجعون اليها للحج وفي اخر الامر والمرجع مالمس فيه احتمال التأويل ولا احتمال
 النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * ثم انقطع احتمال النسخ قد يكون
 لمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته
 جل جلاله وحدث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره * قوله * قابل هذه الوجوه
 * اما اخيار لفظ المقابلة الذى هو اعم من التضاد الذى ذكره غيره فيمكنه يسلح تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم
 المراد به من احتمال
 النسخ والتبديل سمى
 محكما من احكام البناء
 قال الله تعالى منه آيات
 محكمات هن ام الكتاب
 واخر متشابهات وذلك
 مثل قوله تعالى ان الله
 بكل شئ عليم واما
 الاربعة التى تقابل هذه
 الوجوه فالتقى اسم لكل

القابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ما ورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبله السائل * وقوله ما اشبه معناه وخفي مراده قيل ما اشبه معناه من حيث اللفظ وخفي مراده اى الحكم الشرعى كما ان معنى السارق لفة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشبه في حق الطار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما * والاشبه انما يشأن عن معنى بئرلة المترادفين ولهذا لم ينصكر الاول في المختصر والقوم * بعارض غير الصيغة اى خفي بسبب مارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان آية المرقفة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني فعند هذه الواسطة عن اسم المرقفة فلهذا خفيت الآية في حقهما * وقوله لا ينال الا بالطلب تأكيد * وفي قوله وذلك اى الخفي مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بتعيين بل آية المرقفة خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ * والاولى ان يقال وذلك مثل آية المرقفة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح القوم وغيره في تصانيفهم * ويموز ان يكون ذلك اشارة الى العارض اى العارض الذى صارت الآية خفية يشبهه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد * وذكر شمس الأئمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفا في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا لان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمه الله * وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولا اختلاف اذا بين كلامهما ولكن الوجه هو الاول

﴿ قوله ﴾ ثم المشكل * في ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخفاء وفوق المشكل * وقوله وهو الداخلى في اشكاله اشارة الى ماخذة قال شمس الأئمة المشكل ماخوذ من قولهم اشكل على كذا اى دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يغيره من بين سائر الاشكال * وقال القاضى الامام هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلتقى بالجلل وكثير من العلماء لا يهتمون الى الفرق بينهما ﴿ قوله ﴾ وهذا تموض في المعنى اى الاشكال انما يقع لتموض في المعنى * قيل نظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والاذن لانه امر بفعل جميع البدن والباطن خارج منه فلا جاع للتعذر فيق الظاهر مرادا ولفظ والاذن شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبهه بالباطن كذلك على ما عرفت فاشكل

ما يشبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب وذلك ماخوذ من قولهم اخفى فلان اى استقر في مصره بحيلة مازودة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل النباش والطارر وهذا في مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخلى في اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اى دخل في الحرم واشتأى دخل في الشتاء وهذا فوق الاول لا ينال بالطلب بل بالتأمل بهذا الطلب للتميز عن اشكاله وهذا تموض في المعنى

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقيقيا هما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل
 العين خارجا من الوجوب مع ان له شها بالظاهر وشها بالباطن حقيقة وحكما اما
 حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لودخل عين الصائم او اكتمل لا يفسد صومه ولو
 خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضومه وان تجاوز عن
 القرحة فثأبنا فيه فوجدناه خارجا لتعذر كالباطن لان اتصال الماء الى داخل العين
 سبب للمعى وليس في ايصاله الى داخل الفم والالف خرج في داخل تحت الوجوب
 هذا هو معنى التأمل بعد الطلب * قلت هذا معنى فهمي لطيف الا ان ما ذكروه لا يصلح
 نظرا فمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى
 التطهر لغة وشريا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والالف كاشتباه لفظ السارق
 بالنسبة الى الطرار والانباش فكان من نظائر الخلق لا من نظائر المشكل * وذكر
 شمس الامية الكردي رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف
 شهر ولابد من ان يوجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشيء
 على نفسه ثلاث وعشرين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس
 فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاد ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وعشرين
 سنة لانها توجد في كل سنة لا بحالة فيؤدى الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم من قرأ بس يربها وجه الله غفر الله له واعطى من الاجر كرتها
 قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس كان كن قرأ القرآن
 عشر مرات فبه تفضيل الشيء على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكأنما
 قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لامعها * ومن نظائره قوله
 تعالى فأتوا حردكم اتي شتم اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى ابن صرف
 بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرف وبدلالة حرمة القران في الاذى
 الصارض وهو الخيض في الاذى اللازم اولى * واما نظير الاستعارة البديعة فقوله
 تعالى قوارير من فضة فاقوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير
 ولكن للفضة صفة كمال وهي تسمية جوهره وياض لونه وصفة نقصان وهي انها
 لا تصغر ولا تنشف واقارورة صفة كمال ايضا وهي الصفا والثفيف وصفة نقصان
 وهي خساسة الجوهر صرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه
 انها مخلوقة من فضة وهي مع ياض الفضة في صفاء القارورة وشفافها * وقوله مزاجه
 فصب عليهم ربك سوط عذاب فاصب دوام ولا يكون له شدة والسوط عكسه
 فاستعير الصب للدوام والسوط لشدة اى اتزل عليهم عذابا شديدا لازما دائما *
 وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اى من عند الله وذكر السوط اشارة الى ان ما احل
 لهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الآخرة كالسوط اذا قيس الى سائر

او لاستعارة بديعة وذلك
 يسمى غريبا مثل رجل اغترب
 عن وطنه فاخلط بأشكاله
 من الناس فصار خفيا
 بمعنى زائدا على الاول ثم
 الجمل وهو ما ازدحت
 فيه المعاني واشبه المراد
 اشتباها لا يدرك بنفس
 العبرة بل بالرجوع الى
 الاستفسار ثم الطلب ثم
 التأمل وذلك مثل قوله
 تعالى وحرم الربوا فانه

ما يذهب به * وقوله جل ذكره فإذا بها الله لباس الجوع والخوف فاللباس لا يذوق ولكنه
يشمل الظاهر ولا أثره في الباطن والأذاقة أثرها في الباطن ولا شمول لها فاستمرت
الأذاقة لما يصل من أثر الضرر إلى الباطن واللباس لشمول فكأنه قيل فإذا هم ما غشهم من
الجوع والخوف أي أثرهما وأصل إلى بواطنهم مع كونه شاملا لهم * وبيان النشأ الثلاثة
منقول من العلامة شمس الأئمة الكر دري رحمه الله * وأعلم أن معنى الطلب والتأمل
أن ينظر أولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم تأمل في استخراج المراد منها كما إذا
نظر في كلمة اتى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيها
فوجدناها بمعنى كيف في هذا الموقع دون أن يفصل المقصود كما إذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من
الف شهر فوجدها دالا على مفهومين أحدهما أن يكون خيرا من الف شهر متوالي والثاني أن يكون
خيرا من الف شهر غير متوالي ولا ثالث لهما ثم تأمل فيها فوجدها بالمعنى الثاني لفساد في المعنى
الأول فظهر المراد وقس عليه الباقي * قوله * ثم الجمل أي بعد المشكل الجمل ومعناه
فوقه لأنه المبدأ ببيان أدنى درجات الخفاء أو لا كان كل ما بعده أعلى رتبة منه في الخفاء ما لاز دجته فيه
المعاني أي تباغتت يعني بدفع كل واحد سواه لأنه يشمل معاني كثيرة * وقوله المعاني ليس بشرط
بصيرورته بجلا لأن اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير بجلا إذا انسده باب الترجيع
كامر * والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ * والأولى أن يقال المراد من ازدحام
المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدها على الباقي كما في المشترك في أصل
في أصل الوضع إلا أن التوارد ههنا عمنه في المشترك لأنه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا
باعتباره وباعتبار غرابية اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار إلهام التكلم الكلام وهذا
لأن الجمل أنواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لفظ كالمشروع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لفظ ولكنه
ليس بمراد كالزوا والصلوة والركوة ونوع معناه معلوم لفظ إلا أنه متعدد والمراد
واحد منها ولم يمكن تعيينه لأنسداد باب الترجيع فيه كما مر في القسم الأخير توارد
المعنى باعتبار الوضع وفي القسم الأولين باعتبار غرابية اللفظ وإلهام التكلم * وقيل
قوله ما لا زدجت فيه المعاني زائد في التحديد إذ يكفي أن يقول هو ما أشبه المراد
اشتباها لا يدرك إلا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار
الجمل * وقال القاضي الإمام هو الذي لا يعقل معناه أصلا ولكنه احتمل البيان *
وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به * إلا ببيان يقترب به قلت لما حصل المقصود وهو فهم
المعنى لأضرب في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه * وأعلم أن البيان اللاحق بالجمل
قد يكون بيانا شافيا ويصير الجمل به مفسرا كبيان الصلوة والركوة وقد يكون غير شاف
ويصير الجمل به مأ ولا كيان الزوا بالحديث الوارد في الأشياء الستة ولهذا قال عمر
رضي الله تعالى عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الزوا *
وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه إلى الطلب والتأمل لأن الجمل يمثل هذا البيان

لا يدرك بمعنى اللفظ بحال
وكتلك الصلوة والركوة
وهو أخير من الجمل هو
كرجل اغترب من وطنه
بوجه انقطع به أثره

يخرج من حيز الاجال الى حيز الاشكال بخلاف الاول * والى ما ذكرنا اشار القاضي
الاسلم ابو زيد رحمه الله في التوقيف بقوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر او الظاهر
على حسب اقتزان البيان به * فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال
لا بد فيه من الاستفسار اولاً ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب
والتأمل ولهذا قدم نظير الجمل الذي يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الروا
على الجمل الذي لم يحتاج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة * وبين ما قلنا
انه بصير مشكلاً بعد البيان ان الروا مع اجاله اسم جنس يحل باللام فيستغرق جميع انواعه
والتي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فيقضي الحكم فيما
وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون بجملاً فيما سواها الا انه لما احتمل
ان يوقف على ما رواها بالتأمل في هذا البيان نسيه مشكلاً فيه لا بجملاً وبعد الادراك
بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار ما ولا فيه ايضاً فصار تقدير الكلام لاجتماع الرجوع
الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب والتأمل في البعض * قيل معنى الطلب طلب
المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحه لتعديده والظاهر ان المراد هو الطلب والتأمل
في اللفظ لزالة الخلق كما في المشكل * قوله لا يدرك بمعنى اللفظ يحال فان مطلق الزيادة
التي يدل عليه لفظ الروا وكذا النداء والثناء والاذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لم
يبقا مرادين يقيين وتقتل هذه الالفاظ الى معان آخر شرعية اما مع رعاية المعنى القوي
او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول * انقطع به اي بالاعتراض اتره فلا
يوقف عليه الا بعد الاستفسار * وذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته
ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل الرجوع الى اهل بلدته حتى
لوشهد لا يحل للقاضي ان يقضى بشهادته ولا يهزى ان يصله الابراجوع الى اهل بلدته
ليعرف حاله * بان طريق دركه متوهم اي مرجون جهة الجمل وطريق درك المشكل قائم
اي ثابت بدون بيان يلتحق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللفظ * قوله الا التسليم
استثناء منقطع من لا طريق * قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فان التشابهات يتكشف
يوم القيامة * وهذا اي ما ذكرنا من تفسير التشابه وهو الذي لا طريق لدركه اصلاً
* قوله * وعندنا لاحظ لراسخين الا التسليم استثناء متصل من لاحظ اي ليس له
موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم * وعلى معنى مع * وهذا بيان حكم
التشابه * وان الوقت معطوف على قوله لاحظ * واختلفوا في ان اراسخ في العلم
هل يعلم تأويل التشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم الى انه
انه لاحظ لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة المراد
عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو
مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا * وعلى هذا الوقف على قوله الله واجب

والمشكل يقابل النص
والجمل يقابل المفسر
فاذا صار المراد مثبهاً
على وجه لا طريق
لدركه حتى سقط طلبه
ووجب اعتقاد الحقيقة
فيه معنى متشابه بخلاف
الجمل فان طريق دركه
متوهم وطريق درك
المشكل قائم فاما التشابه
فلا طريق لدركه الا
التسليم فيقتضى اعتقاد
الحقيقة قبل الاصابة

لانه لو وصل فهم ان الراحمين يعلمون تأويله فيشعر الكلام * وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراحمين يعلم تأويل التشابه وان الوقف على قوله والراحمون في العلم لاعلى ما قبله والواو فيه للطف لا للاختلاف وهو مذهب عامة المعتزلة * قالوا لو لم يكن للراحمين حظ في العلم بالتشابه الا ان يقولوا انما به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجاهل لانهم يقولون ذلك ايضا * قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون وتأولون كل آية ولم يزمهم وقفا عن شيء من القرآن وقالوا هذا متشابه لا يعلم الا الله بل فسروا الكل * وقال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الفسطين والجنان والرقم والواو ثم روى عنده علم ذلك * وروى عنه انه كان يقول الراحمون في العلم يعلمون تأويل التشابه وانما من يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور * ويدل على ما ذكرنا ما قال مجاهد وابن جريج والراحمون في العلم يعلمون تأويله ويقولون انما به * وقال القتيبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتنبه به عباده ويدل على معنى اراده فلو كان التشابه لا يعلمه غيره لزم لقسا عن فيه مقال وزم منه الخطأ بما لا يفهم ولم يبق ح فيه قائمة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف التشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الرابطين من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين * واما العلامة فقلوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفي ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضي انه مما لا يشترك في علمه سواه فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما على لاله الا الله قوله والراحمون يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايان والتسليم بان الكل من عنده لاصطفا على اسم الله عز وجل كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه * والدليل عليه قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراحمون * ولانه تعالى ذم من اتبع التشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء التفتة بان يحرمه على النفاهر من غير تأويل ومدح الراحمين بقولهم كل من عند ربنا ويقولهم ربنا لا ترغ قلوبنا اي لا نجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبوا التشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم * وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية قال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سباهم الله فاحذروهم امر بالخبر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع * وروى عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمن جبريل عليه السلام فن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام * ثم قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراحمين يعلم تأويله اراد به يعلم ناهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى * وقيل كل

وهذا معنى قوله واخر
متشابهات وعندنا ان
لاحظ للراحمين في العلم
من التشابه الا التسليم على
اعتقاد حقيقة المراد عند
الله تعالى وان الوقف
على قوله وما يعلم تأويله
الا الله واجب

متشابه يمكن رده الى محكم بان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فقسيم فهذا
متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى الذى هو محكم لا يحتمل التأويل
فيكون معناه جزاءهم جزاء النسيان وهو الترك والامراض وكل متشابه لا يمكن رده الى
محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرسيا قل انما علمها
عند ربى * ثم الراسخ فى العلم هو الثابت المستقيم الذى لا يتهوى استزلاله وتشكيكه * وقيل
هو الذى حقق العلم لبطء الفروع بالاجتهاد حتى رسخ فى قلبه * وقيل هو الذى
حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل * وعن النبي صلى الله عليه وسلم الراسخ من برت بينه
وصديق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه * قوله * واهل الايمان جواب عما
يقال الخطاب المنزل اما لتعريف او لتكليف ولا بد فيما من علم الخاطب ليكون العمل به
او يحصل له المعرفة به فاذا انسد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده
بشيء لا يفهمه لا يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فين الحكمة
بقوله واهل الايمان على طريقتين اى مرتبتين فى العلم * منهم من يطلب اى يؤمر * بالايمان
اى بالبالغة * فى السيرة اى فى الطلب من امن الفرس اذا تباعد فى صدوه * لكونه مبتلى
بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئا
اصلا فآثر المحكم والنفس ونحوهما ابتلاء لثله * ومنهم من يطلب بالوقف اى بالوقوف
عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الآية
وقف اى وقوف او معناه وقف النفس عن الطلب اى حبسها * فآثر التشابه تحقيقا
للإتلاء اى فى حقه او تمينا للإتلاء فى حق الكل * وهذا هو المعنى فى الإيتلاء بإزال
المجمل والمشكل والخفى فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب
بالجهد فى الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شئ حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا
وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفى بالاجتهاد واتساب النفس واعمال الفكر
فيتين الحمد من القصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومرتبتهم على قدر
علومهم فيظهر فضيلة الراسخين فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والافتدائهم ولولا
ذلك لانسوت الاقدام ولم يتميز انخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال
الناس يحرم ما قالوا فاذا استولوا هلكوا وقال الله تعالى ورفع بصكم فوق بعض درجات
ليبلوكم فيما آتاكم * ووجه اخر انه تعالى ابتلى عبادهم بضروب من العبادات بعضها على
كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقتدا
واشناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بإزال الخفى والمشكل والقشابة ليشب التفكير فيما
سوى التشابه فيخرجه على موازنة الظاهر الجلى ويمتنع عن التفكير فى القشابة معتقدا
حقيقته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والاشناع * وذكر فى عين
المعاني الحكمة فى ازال التشابه ابتلاء للعقل لان فى تكليف الاحكام ابتلاء للعقل وله من

واهل الايمان على
طريقتين فى العلم منهم من
يطلب بالايمان فى السير
لكونه مبتلى بضرب
من الجهل ومنهم من
يطلب بالوقف لكونه
مكرما بضرب من العلم
فآثر التشابه تحقيقا للإتلاء

تفهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يتل العقل الذي هو اشرف الخلاق
لاستمر العالم في لجة العلم على المروءة * وما استأنس الى التذلل لمر العبودية * والحكيم اذا
صنف كتابا ربما اجل فيه اجالا واهم فيما افهم منه اشكالا * ليكون موضع جثوة التلذذ
لاستاده اقتيادا * فلا يجرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا * فانشابه هو موضع جثوة
العقول لبارئها استسلا ما وعرضا بقصورها والنزاهة * قوله * وهذا اعظم الوجين
يلوى اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان في الطلب لان العقل جبل على صفة
تأمل في غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منه عن ذلك اشد عليه من حله على
تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك في سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس
مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه
اجزل كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة
التقلين ولهذا اختص به الراسخون في العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام
ان اشد الناس ابتلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واعما قعما اى في الدنيا بالان
من الوقوع في الزينغ وانزل بسبب الاتباع * وجدوى اى في الآخرة بكثرة الثواب لانه
لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر * ويلوى وجدوى
كلهما بلا توين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم تقعا عدلوا عنها
واشتغلوا بتأويل التشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم
بالتشابهات في اثبات مذهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى ازامهم وابطل دلائلهم فاحتاجوا
الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم * قوله * ومثاله القطعات اى مثال
التشابه * الحروف المقطعة اى الحروف التي يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الباقي
بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم يقطع قوله ثم يقطع بانه يجب ان يوصل بعضها ببعض
ليفيد المعنى وهذا لا لفاظوا ان كان اسم حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا * ثم قيل هي
من التشابهات التي لم يطلع الله عليه الخلاق الا من شاهدهم فيجب الايمان بها ولا يظلم لها التأويل *
وقيل هي من السن الملائكة التي تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والذوات فيفضل
ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه * وقيل انها ليست
من التشابه بل هي من جنس التكلم بالرمز فيفضل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر
الكلام لغة ولا يرد العقل والشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه
التي يمتثلها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك القرآن لتأويل
كذا في شرح التأويلات * والدليل على انها ليست من التشابهات تأويل بعض السلف مثل
ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير ردوانكار عليهم من السابقين ولم ينقل عن احد
منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس
رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء غير مجهول والكيف

وهذا اعظم الوجين
يلوى واعمها تقعا
وجدوى وهذا يقابل الحكم
ومثاله المقطعات في احوال
السور ومثاله اثبات رؤية
الله تعالى بالابصار حقا
في الآخرة بنص القرآن
بقوله وجوه يومئذ
ناظرة الى ربها ناظرة
لانه موجود بصفة
الكمال لان يكون مرئيا
لنفسه ولغيره من صفات
الكمال والمؤمن لأكرامه
بنظرات اهل

منه غير معقول والإيمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة * ولما كان القول الأول قول الأكثر اختاره للصف * ثم قال ومثاله إثبات رؤية الله تعالى ولم يقل وكذلك إثبات رؤية الله كما قال وكذلك إثبات الوجه واليد فرقا بين ما هو مختلف في كونه متشابها وبين ما هو متشابه بالاتفاق أو فرقا بين متشابه لفظيين متشابهين معناه * قوله إثبات رؤية الله أي إثبات كقيمتها لأن نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل * والمراد من الإثبات إثباتها في الاعتقاد لا في نفس الامر إذ لا يمكن ذلك لأنه يؤدي إلى الخوض بل هي في نفس الامر ثابتة * وقوله لأنه موجود بصفة الكمال إشارة إلى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ما عرف * وقوله وإن يكون مرثيا لنفسه ولفظه من صفات الكمال لأن في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجودا أمانة العجز والتقصان لأن من يستمر من الناس إنما يسترلج به وتقصان حل فيه أو يعجزه عن مقاومة الناس في إيمانهم إياه والله تعالى غالب على كل شيء وهو أجل من كل جبل منزه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز أن يكون مرثيا لأنه من صفات الكمال * وقوله والمؤمن لاكرامه بذلك أهل أي المؤمن أهل لأن يكرم بتلك الكرامة وأما قال هذا لأن الشيء قد يمنع لعدم الأهل وإن كان في نفسه يمكننا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن أهل لها كما هو أهل لغيرها من الكرامات التي لم تخضر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بقبولها * وإعلم أن أكثر المعتزلة يقولون بأن الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكروا أن يرى ويرى قوله أن يكون مرثيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة وإشارة إلى الإلزام على الأكثر لأنه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لأنه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل ألا ترى أنه جل جلاله لا يوصف بأنه يرى المعلوم لأن رؤية المعلوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز أن يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة * قوله * لكن إثبات الجهة ممنوع لأن من شرط الرؤية في الشاهد أن يكون المرئي في جهة من الأرائي وإن يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لا في غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار إثبات الرؤية بوصفه أي بكيفية متشابهة أي بحيث لا يدرك بالعقل فسلم ذلك إلى الله تعالى ولا نستعمل بالتأويل * ومن جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال لا نسلم أن ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هي من الأوصاف الاتساقية وذلك لأن المرئي في الشاهد زوجة يتحقق في حقه التساوية فيرى كذلك فأما الله تعالى فخره عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو أيضا لأن الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو * والدليل عليه أن الله تعالى يرانا قال تعالى ألم يعلم بأن الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى إيانا من غير مقابلة ولا جهة فلم اتها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لأن ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل هي

لكن إثبات الجهة ممنوع
فصار بوصفه متشابها
فوجب تسليم التشابه على
اعتقاد الحقيقة فيه

من الاوصاف الاتفاقية تكون الثاني في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف في الثابت بالاتفاق تكون هذه الاوصاف اتفاقية ضلي هذا لم يبق التشابه في الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادي ﴿ قوله ﴾ وكذلك اى وكأثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احتز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء او الذات ونحوهما ومن اليد القدرة او التمتع ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تزنيهم جل جلاله عن الصورة والجراحة لان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له ولا يدله يعدنا قضا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بما ايضا الا ان اثبات الصورة والجراحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية قشابه وصفه فيصعب تسليمه على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتأويل ﴿ واعلم ان في امثال ما ذكرنا يقع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشق منه الاعم ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر لرجة او العناية ولا يبدل بلفظ اخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباسرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفسرسية ايضا چشم خدای وروی خدای وهمت دست خدای وغير ذلك ﴿ قوله ﴾ وان يجوز ابطال الاصل اى لا يجوز الحكم بان القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال التبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كن رأى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص من الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها ﴿ قاتم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد لجهلهم بالصفات الام في الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفياتها ﴿ ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اى الصفات جع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها لجهلهم بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لاحالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات لاحالة كزبد لما لم يكن عمرو كان غير عمرو لاحالة والقول باثبات الاشياء المتنايرة في الازل مناف للتوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم ﴿ وبدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اى فرقة معطلة اى قاتمة بخلو الذات عن الصفات ﴿ واتعطيل في الاصل تزج الخلق من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلججدها من القلائد الا انه يستعمل في العطية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال عطية كذا اى هبتها التي هي صفته لان تزينه بها ﴿ ويجوز ان يكون مأخوذا من العطلة اى عطلوا

وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه وان يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة

النصوص وتركها بلا عمل فصاروا معطلة لها ﴿ قوله ﴾ وتفسير القسم الثالث اى بالنسبة الى اصل التقسيم ﴿ وفي بعض النسخ الرابع اى بالنسبة الى القسم المقابل ﴾ الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتدنا عنه ﴿ وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وكذا المجاز اذا مراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا ﴿ واعلم بان الحقيقة ثلاثة اقسام لقوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لابد لها من وضع والوضع لابد له من واضع فحق تعين نسب اليه الحقيقة قيل لقوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المنصوصة ومتى لم تعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لنوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق لفظها والجواهر والعرض والكون لمستكلمين والرفع والنصب والجبر والفتحة ﴿ ولا يشراب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لقوى والصلوة المستعملة في الدابة مجاز شرعي وان كانت حقيقة لقوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لقوية ﴿ واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بآراء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيها الاقسام الستة ﴿ ولابد في تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال لعلقة مخصوصة بين المحلين او نحوه كما ذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى او ذاتا والابتصاص بما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد ﴿ ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذي شرطت فيه جميع نروج النجوم بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللفظ كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له ﴿ وخروج النجوم بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثل شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيكونها مستعملتين في غير ما وضعتهما والحقيقة من حيث هي حقيقة لا يكون مجازا ﴿ لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة للحقيقة القيد من حيث هما كذلك وان كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة القيد على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لافيا وضعت له اولا ﴿ وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعتا له اولا في اللفظ اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار مجازا باعتبار آخر ﴿ واختار بعض الاصوليين في تعريفهما الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع الغلط به وقد دخل في الحقيقة القوية والشرعية والعرفية ﴿ والمجاز ما افيد به غير ما اصطلي عليه في اصل تلك المواضع التي وقع

وتفسير القسم الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشيء يحق حقا فهو حق وحقق

الضابط به لعلقة بينه وبين الاول وقد دخل فيه المجاز القوي والشرعي والعرفي ايضا * ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذلك التعريف المذكور في الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد قدرنا صيرورته في نفسه اسدا بلوغه في الشجاعة التي هي خاصة الاسد الى الغاية القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا لفظ في غير موضوعه * ويحاج عنه ان نعلمه بتقدير حصول قوة له مثل قوة الاسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف الحقيقي فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا له في غير موضوعه حقيقة * وذكر صاحب المتاح فيه ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوع له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص لفظ الاسد موضوع له بالتحقيق ولأنا ويلي فيه * قال وانما ذكرت هذا التبدل ليعتد به عن الاستعارة في الاستعارة تمد الكلمة مستعملة فيما هي موضوع له على اصح القولين ولانسيها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للاستعارة على ضرب من التأويل * قال والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوع له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقيا مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع * قال وقول بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هي موضوع له * وقول مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن الكناية فان الكناية تشمل وتراد بها المعنى فيقع مستعملة في غير ما هي موضوع له مع اننا لانسيها مجازا لرابها عن هذا القيد * واعلم ان ضيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل من الفعل الذي هو الاصل في لحوق تاء التأنيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقيلتهم رضا للانباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التأنيث رجل قتل وامراء جريح * ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يعني اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف * واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبت فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصل * والتاء للتأنيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالطبيعة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التأنيث ثان * وقال صاحب المتاح هي عندى للتأنيث في الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قول السمية صفة مؤنث غير مجرأة على الوصوف * والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها وهو المراد من قوله تعدد عن اصله اي عن موضعه الاصل ولهذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي لان بناء الفعل للوضع اول الصر حقيقة للفاعل فاعل لانه على اللفظ النقل لا يكون الامجازا * ولان حقيقة معنى العبور والتعدى انما يحصل في انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما في الالفاظ فلا تثبت ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه * وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي حقيقة

والمجاز اسم لما اراد به
غير ما وضع له مفعول
من جاز يجوز بمعنى فاعل
اي تعدد عن اصله

عرفية ايضا لما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولي بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه الالة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلى اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب الالة الاصلية كذا قيل * وذكر الغزالي في المستصنى ان لفظة الحقيقة مشتركة قد يراد بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الاطلاق اريد بها ما يستعمل في موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا * وهو الاصح لان الحقيقة اسم ثنائيت لفة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز * واعلم ايضا ان اللفظ ببدل الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ ببدل الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتم المشرط بانتهاء الشرط فتنى عن البيان * والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له * قوله * ولا ينال الحقيقة الا بالسمع اى لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه توقف عليه بالتأمل في طريقه * او معناه لا يمكن ان يستعمل لفظ في موضوعه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع ائمه استعمالوه فيه * وحاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الاقلاط لما لم تكن ذاتية اذ لو كان ذاتية لما اختلف باختلاف الاماكن والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لابد فيها من الوضع ولابد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ في معناه المجازى فلا يشتر في كل فرد الى السماع وان كان يشتر في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على الملزوم والسبب على السبب والخاص على العام وعكسها وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل في طريقه وهو مذهب الجمهور * وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز فيجب بان السماع لولم يشترط لجاز اطلاق الفظة على طويل غير انسان كمنارة مثلا لوجود الطلاقة المتغيرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد والاطلاق الابن على الاب وعكسها للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممنوع * ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع كاطلاق الفظة على النارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود في النارة لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وج لا يكون من لغة العرب وكلاهما فيه * واحتج الجمهور باننا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلي الحقيقة والمجاز العلاقة المتغيرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل لاستحالة وجود الشروط بدون الشرط * وبان الكل اتفقوا على

ولا ينال الحقيقة الا بالسمع
ولا تقسط عن السمع ابدا
والمجاز ينال بالتأمل في طريقه
ليعتبر به ويحتذى بمثاله

ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفقود ان النظر في العلاقة المتبررة وما يكون تقليا
لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه مقبولا عن اهل اللغة كما في جميع الاستعمالات
فانا اذا رأيناهم استعمالوا لفظا بآراء معنى تابناهم في العلاقة عليه من غير نظر الى شيء
اخر * والجواب عما ذكروا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما
يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة متبررة ولم يكن ثمة مانع وفي صورتين الاولين العلاقة
ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذ هو معنى عام ولم يطلق على الانسان لمجرد
الطول بل له وتفسيره من الاوصاف وكذا لا ملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد قد يحصل
بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بيا الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع موجود لانها
من المتقابلات وفي مثله لا يعتبر المجاورة * واما قولهم لوجاز لكان قياسا او اختراعا فلا
نسلم انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوما من مجازي
كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لانا قد استعربنا كلامهم فقلنا ان العلاقة صحيحة
للاطلاق كما في دفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة واللام بما ذكرتم
كون رفع الفاعل فيما لا يسمع عنهم قياسا او اختراعا وانهم لا يقولون به * وقوله
ولا يسقط عن المسمى ابدا من احدى العلامات الذي يميز بها الحقيقة عن المجاز *
ومعناه ان الحقيقة لا تأتي عن معانها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن تقيده عن مفهومه
في نفس الامر ولهذا لما بصح ان ينطبق لفظ الاسد على الهيكل المخصوص وصح ان ينطبق على الانسان
التجاع علما انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقبل التعريف بهذه العلامة غير مفيد
لاستزاده الدور وذلك لتوقف النفي وامتناعه على كون اللفظ مجازا او حقيقة فان من
تردد في كون اللفظ حقيقة او مجازا انما يصح منه النفي او علم كونه مجازا ويمتنع منه او
علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازا على صحة النفي وامتناعه من الدور * ولو قيل
المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في مجازي استعمالهم وعدم وجدانه فيها
ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ضد الوجدان لا يصلح
علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى ان
ان يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواص لا من العلامات * بل
المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو
حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى لغير
اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه ببيانات اخر لم يقتضوا عليها بل
ذكروا معها قرينة * قوله * ومثال المجاز الى اخره يعني كما ان النص لا يعرف الا
بالتوقيف ولكن يمكن ان توقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقة وهو التأمل
في النص واستخراج الوصف للؤثر فانا وجد ذلك في الفرع يعدي الحكم اليه فكذلك
الحقيقة لا يمكن ان ثبت في محل الا بالصالح من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من الحقيقة
مثال القياس من النص

في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فإذا وجد في محل آخر يجوز أن يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد إلا أن المتبر في القياس المعاني الشرعية وفي المجاز المعاني القنوية ﴿قوله﴾ وأما الصريح فما ظهر المراد منه ظهوراً يبين أي انكشف انكشافاً تاماً وهو احتراز عن الظاهر ﴿وقيل لا بد فيه من قيد وهو أن يقال بالاستعمال أو بالعرف ونحوهما لتمييز عن المفسر والنص إذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس إلا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص إليه اشير في الميزان إلا أن الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه إذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال فعلي هذا لا يدخل فيه إلا الحقايق العرفية ﴿وقيل لا حاجة إلى هذا القيد لأن تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسماً من أقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لأن الشرط فيه كون الظهور يبين أي تاماً وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الإشارة بالظهور فقال هذه إشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة أصلاً لعدم تمام الانكشاف فيها ﴿ويؤيده ما ذكره السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله أن الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية وما ذكر الشيخان القاضي أبو زيد وشمس الأئمة رجحاً الله أن الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة أو مجازاً ﴿قلت هنا كلام حسن إذ لا استبعاد في تسمية النص أو المفسر صريحاً وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه إلا أن مورد التقسيم هنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر إذ ظهورهما بالغة لا بالاستعمال فبين أن ما ذكرنا أولاً أصح ﴿ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جع الشيخ في إيراد النظائر بين ما هو مجاز لقوى وبين ما هو حقيقة لقنوية قوله انتحر وانت طالق وتكلمت من قبل الأول وقوله بست من قبل الثاني ﴿وقوله وهذا اللفظ أي الصريح ﴿موضوع لهذا المعنى أي لما ظهر المراد منه ظهوراً يبين إشارة إلى أنه من الأسماء المقررة وهي التي قرئت على موضوعها القنوية في العرف أو الشرع كالبيع والشراء لا من الأسماء الغريبة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكاة ﴿وهو ضليل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة إذ أخلص وانكشف ﴿ونصريح الجمران يذهب عنه الزبد ﴿وصريح فلان بما في نفسه أي اظهره ﴿قوله﴾ والصريح الخالص من كل شيء ﴿كلمة من متعلقة بالصريح أي الصريح من كل شيء خالصة قيل في الصحاح وكل خالص صريح ﴿ومحذور أن تكون متعلقة بالخالص أي الذي خالص من كل شيء وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلس هذا اللفظ عن محملاته بمنزلة المفسر سمي صريحاً ﴿قوله﴾ وهو

وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهوراً يبين زائداً ومنه سمي النص صريحاً لارتقاعه عن سائر الأبيدة والصريح الخالص من كل شيء وذلك مثل قوله أنت طالق والكنية خلاف الصريح

ما استر المراد به اى خلاف الصريح لفظ استر المعنى الذى اراد به * وانما خبر خلاف الصريح به لان خلاف الشيء قد يكون تقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلف ههنا تقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكنائية وكذا يتناول النص والمفسر والخفى والمشكل وغيرها ان قدر قيدا لاستعمال وقيل هو ما لم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بينا وفساده ظاهر * وان كان المراد ضده فهو ما استر المراد به استنارا تاما ولا يوجد ذلك الا فى الجمل فلا يكون التعريف جامعاً ولا مانعاً فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستنار لا تقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من تقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثانى عدميا وبين ايضا بترك قوله استنارا تاما ان قوله ظهورا بينا فى تعريف الصريح زيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه * ثم لا بد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراكه فى الصريح بان يقال هو ما استر المراد به بالاستعمال اى يحصل الاستنار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستنار فانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة * وعند من لم يقل باشتراكه فى الصريح لا يشترط ههنا قيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا معنى المجاز قيل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها * الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك بالاشتراط هذا القيد * ثم اذا تأملت علت ان المراد من الاستعمال وهو التلطف بكلام لاغادة معنى فى مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال فى الحقيقة متقيد بالموضوع والمجاز غير الاستعمال فى الصريح اذ هو فيه متقيد بالكثرة وفى الحقيقة متقيد بالموضوع وفى المجاز بغير الموضوع وهو فى الكناية شيرة فى الصريح اذ هو فيها متقيد بفساد الاستنار فلا بدح من قدر مشترك اى معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال فافهم * وظل صاحب المفتاح فى تعريف الكناية هى ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه لينقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكنائية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنا فى ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمنع فى قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير اركتاب تأويل مع ارادة طول قائمه والمجاز ينا فى ذلك فلا يصح فى نحو قولك فى الحمام اسدان تريد معنى الاسد من غير تأويل * والثانى ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم * وذكر غيره فى الفرق بينهما انه لا بد فى المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفى

وهو ما استر المراد به
مثلها الغاية وسائر
الفاظ الضمير

الكنية لأحاجة إليه فإن العرب تكنى عن الحبشي بأبي البيضاء وعن الضرير بأبي العيص
ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد * مثل هذه القضية وسائر الفاظ الضمير مثل أنا وانت
وغيرها لأنها لا تميز بين اسم واسم الإبدالة أخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التمييز
بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك
من المفرد من حيث أن الفاظ الكناية بما لا يفهم معناها الإبدالة أخرى والصريح اسم لما
فهم معناه منه بنفسه * ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف أن هذه الألفاظ
كنائيات بالوضع بالاستعمال فلا يكون داخلة في التعريف * لأنه يقول أنها إنما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فإن المتكلم إذا أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلاً يكنى
عنه بهو كما يكنى عنه بأبي فلان لأنها كنائيات قبل الاستعمال فكما أن الألفاظ الموضوعة
لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الألفاظ كنائيات قبل الاستعمال أيضاً فيكون داخلة
في التعريف * قوله * أخذت أى الكناية من قولهم كنوت وكنت وقع على مذهب
الكوفيين فإن المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الأصل فاما على مذهب البصريين
فالمصدر هو الأصل والفعل مشتق منه * ثم إن كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور ففى
في الكناية أصلية كما في النهاية والقافية * وإن كانت واوا وهو لغة فيها غير مشهورة
ولهذا استشهد لها دون الألفى منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها
في حيث انخارج جبارة والأصل جبابية * والكناية لغة أن يتكلم بشئ وترديه غيره
ففى من الأسماء المقررة * والقذور المرأة التي يحبب الإقذار والريب * وأرب يحبته أى
أفصح بها من غير تقييد من أحد * والمصارحة الجبارة * يعنى أى ربما أذكر غيرها وأريدها
خوفاً من عثرتها وإخفاء ليجبى إياها وربما غلبت سكر الحبة فأفصح بها من غير تقييد من
أحد وأذكرها صريحة * وهذه جملة أى الحقيقة والجاز والصريح والكناية * يأتي
تفسيرها أى تمام تفسيرها * قوله * وتفسير القسم الرابع أى باعتبار أصل التقسيم
أو الخامس باعتبار المقابل * أن الاستدلال ببسارة النص أى بينه ولهذا قال
القاضى الأمام الثابت بين النص ما أوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر
أبو اليسر أيضاً فيكون هذه الأضافة من باب إضافة العام إلى الخاص كما في قولك جمع القوم
وكل الدرام ونفس الشئ * والاستدلال انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر وقيل على
العكس وهو المراد هنا * والعبارة لغة تفسير الرؤيا بحال عبرت الرؤيا عبرها بصارة
أى فسرناها وكذا عرّفها * وعبرت عن فلان إذا تكلمت عنه فسميت الألفاظ الدالة على
المعانى عبارات لأنها تفسر ما في الضمير الذى هو مستور كما أن المعبر فسر ما هو مستور وهو عاقل الرؤيا
ولأنها تكلم بما في الضمير * وأعلم أنهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً أو مفهوماً أو نصاً حقيقة أو مجازاً خاصاً كان أو عاماً
اعتباراً منهم الغالب لأن عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص

أخذت من قولهم
كنيت وكنوت ومنه
قول الشاعر وأنى
لاكنو عن قنور يفرها
وأرب أحياناً بها
فأصارع وهذه جملة
يأتى تفسيرها في باب
بيان الحكم وتفسير القسم
الرابع أن الاستدلال
ببسارة النص

في هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التحك في إثبات الحكم بظاهر أو مفسر أو خاص أو عام أو صريح أو كناية استدلالا بعبارة النص لا غير * هو العمل بظاهر ماسبق الكلام له المراد من العمل على المجتهد وهو إثبات الحكم بالعمل بالجوارج كما إذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى إتيوا الصلوة وإزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا أمثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته * وأعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب * أحدها أن يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الأصلي منه كالعدد في قوله تعالى فأنكسوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * والثانية أن يدل على معنى ولا يكون مقصودا أصليا فيه كإباحة النكاح من هذه الآية * والثالثة أن يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كاعتقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام إن من الصحة من الكلب الحديث فالقسم الأول مسوق ليس إلا والقسم الأخير ليس بمسوق أصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو أن التكلم قصد إلى التلطف به لإفادة معناه غير مسوق من وجه وهو أنه إنما ساقه لإتمام بيان ما هو المقصود الأصلي لإلشاق له ذلك الآية يوضح الفرق بين القسمين الأخيرين أن المتوسط يصلح أن يصير مقصودا أصليا في السوق بأن انفرد عن القرينة والقسم الأخير لا يصلح لذلك أصلا * وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا أصليا أو لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا أن يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا أصليا فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فإذا تحك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى فأنكسوا ما طاب لكم أرى إباحة البيع بقوله عز اسمه وأحل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لإبهارته * ويؤيد ما ذكرنا ما قال صدر الإسلام في أصوله الحكم الثابت بيمين النص أي بعبارته ما أثبتته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربوا فمن النص يوجب إباحة البيع وحرم الربوا والفرقة * فسوى بين ما هو مقصود أصلي وهو الفرق وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرم الربوا فجعلها ثابتين بعبارة النص لإبهارته * قوله * والاستدلال بإشارته الإشارة الآية فكان السامع خفل عن المعنى المضنون في النص لاقباله إلى ما دل عليه ظاهر الكلام فالنص يشره إليه * وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولا سبق له النص تعرض لجانب اللفظ * والضمير في لكنه ولما راجع إلى ما * وليس بظاهر من كل وجه لأنه لما لم يسبق له الكلام ليد من أن يكون فيه نوع غرض فيحتاج إلى ضرب تأمل ولهذا لا يغف عليه كل أحد قال القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمهما الله الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح أو المشكل من الواضح * ثم إن كان ذلك التوضيح بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه إشارة ظاهرة وإن كان يحتاج إلى زيادة فكره يقال هذه إشارة ضامضة * وقوله ليس بظاهر من كل وجه ليس من تمام التعريف

هو العمل بظاهر ماسبق الكلام له والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لئلا يكتفى بغير مقصود ولا يسبق له النص وليس بظاهر من كل وجه فميناد إشارة

بل هو ابتداء كلام والفرض منه الإشارة الى تعليل تسمية هذا القسم إشارة ولهذا قال فسميت
 إشارة بالفاء * وقوله كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ما هو
 المقصود بما ادركه بالبصر غير مقصود في ضمن ما هو المقصود والفرض منه التنبيه على
 كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظم مع
 ادراك ما هو المقصود به من كمال قوة الايصار * والحظ النظر بمؤخر العين * وبذلك
 غيره إشارة لحظاته اى بلحظاته وكأنها تسيرا لناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه * الضمير
 في نظيره راجع الى ما في قوله ما ثبت بنظمه لغة * على سبيل الترجمة بفتح الجيم اى التفسير
 ومنه الترجان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير * لما سبق وهو قوله تعالى
 ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل لا ما قبله وهو قوله فله والرسول لان
 قوله تعالى الفقراء يدل بما ذكرنا بتكرير العامل لان قوله فله والرسول والمطلوب عليه
 لانه تعالى هو الفنى على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف
 وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز اسمه وينصرون الله ورسوله اليه اشرف
 الكشف * وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال زيد بكر لعمركم وكذا
 في التفسير فلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيانا لمصرف اخر * وعلى التفسيرين
 السوق ببيان مصارف الحس * واسم الفقراء اى وذكر هذا الاسم دون غيره إشارة
 الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه
 تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره اخرجوا من
 ديارهم واموالهم والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا بيفد اليد عن المال لان ضده الفنى
 وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن
 المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه اذكوة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالا عظيما
 لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلائهم بشرط الاحرار سبب لملك اذ لو لم يكن كذلك
 لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو يبعد عنه ويعطى من يصل اليه وانهم
 لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل طعنوا بها وانقطعت اطماعهم بالكفاية عن اموالهم فلم يستمر
 ان يسماوا بن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات اموالهم بالكفاية
 وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجاوزا كانه لامال لهم اصلا كما صحت تسمية
 الكافر اسم واعى وابكم وعديم العقل في قوله تعالى عز وجل صم بكم عى فهم
 لا يسمعون بهذا الطريق * والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى ولن يجعل الله
 للكافرين على المؤمنين سبيلا وليس المراد نفي السبيل الحسى بالاجماع فيرجع النفي
 الى السبيل الشرعى والتثبت بالقهر الذى هو عنوان محض اقوى جهات السبيل *

كرجل ينظر بصره الى شئ
 ويدركه ذلك غير إشارة
 لحظاته ونظيره قوله
 تعالى الفقراء المهاجرين
 الذين اخرجوا من ديارهم
 واموالهم انما سبق النص
 لاستحقاق سهم من الفينة
 على سبيل الترجمة لما
 سبق واسم الفقراء إشارة
 الى زوال ملكهم عما
 خلفوا في دار الحرب

وما روى ان عينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضياء واسم امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصصت القرار فها وضعت يدي على بئر الا رغا حتى وضعت يدي على ناقرة رسول الله العضياء فركنت الى فركبتها وقلت ان يحيا الله عليها فله على ان انحرها فلما امنت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال عليه السلام يس ما جازتها لا تنرفيا لا يملكه ابن آدم وانها ناقة من ابلي ارجع الى اهالك على اسم الله تعالى * ولكننا نقول لا حجة له في الآية لانها تدل على نفي سيلهم على المؤمنين لاعلى اموالهم وهم لا يملكونا بالاستيلاء ايضا انما الكلام في الاموال * او المراد نفي السيل في الآخرة كما قال ابن عباس رضى الله عنهما بدليل قوله فله يحكم بينهم يوم القيامة * او نفي الحجة كما قال السدي ولا فيما ذكر من الحديث * لانه معارض بما روى ان عليا رضى الله عنه قال لقي صلى الله عليه يوم قبح مكة الا تنزل دارك يعني الدار التي ورثها النبي عليه السلام من خديجة رضى الله عنها وقد كان استولى عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار * ولا يقال انما قال ذلك لانه كان خربها ولم يبق صلحة للزول لان قول علي الا تنزل دارك بأبي ذك * وماؤل بن عينة لم يحزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلذلك استردها منها وجعل ندرها فيما لا يمتك فلما لم يصلح ما ذكر من القرآن صاروا لفظ الفقر الى المجاز يحمل على الحقيقة اذ هي الاصل في الكلام * فالجواب ان الاشارة قد يكون موجبة لوجهها قطعاً مثل العبارة بئلهما في قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وقد لا يوجب قطعاً وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مراد بالكلام لما كونهما حجة فلا خلاف فيه في قوله * وقوله عن رجل اما معطوف على قوله قوله تعالى للفقراء وقوله سبق لكننا جلة مستأنفة لا محل لها من الاعراب واما مبتداً وسبق خبره فيكون مرفوع المحل وانشار عطف على سبق والضمير المستكن فيها يرجع الى القول وكذا البارز في بقوله اى سبق هذا القول لكننا وانشار هذا المسوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر المسوق قائلاً هذا الكلام * او الضمير المستكن في اشار والبارز في بقوله يرجعان الى ما دل عليه قوله سبق من السابق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اى سبق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا * او الباقي بقوله زائمة وانشار مستند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اى سبق قول الله وهو المولود له الى اخره لكننا وانشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفي الكل بعد * ولوقيل اشير لكان احسن * وقوله * جل ذكره وعلى المولود له اى وعلى الذى ولده وهو الاب * وله في محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم في غير المنضوب عليهم * رزقهن وكسوتهن اى طعام الوالدات ولباسهن * بالمعروف اى من غير اسراف ولا تقير نظرا للجائين * او تفسيره ما ذكر بعده في الآية * ثم ان كان المراد من الوالدات

وقوله وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن سبق
لأشبات النفقة وانشار بقوله
تعالى وعلى المولود له
الى ان النسب الآباء

في اول الآية المطلقات وهو الظاهر بديل ان ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات فالمراد بإيجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الآخر لانهم يحتجّون الى ما قبلين به ايمانين لان الولد انما يفتدى بالابن وانما يحصل لها ذلك بالاعتناء وتحتاج هي الى القستر لكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في التيسير * وان كان المراد منها المنكوحات بديل ذكر الرزق والكسوة دون الآخر فالمراد بإيجاب فضل الطعام والكسوة الذي تحتاج اليه في حالة الرضاع لاصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح * وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان إيجاب اصل النفقة او فضلا على الاب * وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد إشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية بعد الوالد قرشيا في باب الكفاة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس * ولهذا قيل ﴿ شعر ﴾ وانما امهات الناس اوعية * مستودعات ولانساب ابه * وفيه تنبيه ايضا على علة إيجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء اي الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن ولدهم كالأطراف الأخرى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده الآية ﴿ قوله ﴾ والى قوله اي قول النبي عليه السلام انت وما لك لايك * روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال ان لي مالا وان والذي يحتاج الى مالي قل انت وما لك لوالدك * وفي رواية لوالدك كذا في المصابيح * وذكر في الكشف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعاه فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فقال له قال انه كان ضعيفا وانا قوي وقهرا وانا غني فكنت لامنعه شيئا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويخجل على عماله فيبي عليه السلام وقال ما من جرح ولا مدر يسمع هذا الابي ثم قل لولدك انت وما لك لايك * وذكر الامام ظهير الدين البخاري في قوائمه ان شيئا اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينق على من ماله فنزل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ قد انشأ في ابيه ابياتا مافرق سمع بمثلها فاستنشدتها فاستنشدتها الشيخ وقال * غدوتك مولودا وستك ايضا * تعلم بما احق عليك وتعلم * اذا ليلة ضاقت بالسقم لم ابت * لسقمك الا باكياء اتمل * كافي انا الطروق دوتك بالذي * طرقت به دوني وعيني تهل * قل يا بلعنا السن والغاية التي اليها مدى ما كنت فيك اؤمل * جعلت جزائي غلظت وفتاغلة * كائنات المنم الفضل * فليكن اذ لم ترع حق ابوتي * فعلت كما الجار الجاور يفعل * تراه بعد الخلاف كانه * برد على اهل الصواب مؤكل * فضض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت وما لك لايك * فهذا الحديث يدل على ان لابل حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالإجماع وبقوله عليه السلام الرجل احق بعماله من والده وولده والناس اجمعين ثبت به حق التملك له في ماله فتعلمك

والى قوله عليه السلام
انت وما لك لايك وقوله

عند الحاجة بغير عوض ان كانت من الحوايج الاصلية ويعوض ان لم يكن كذلك وان له تأويلا في نفسه فلا يعاقب بالانلاف ولده كما لا يعاقب بالانلاف عبده وقد عرف بحقيقة في موضعه فانص الى المذكور بشارته ايد هذا الحديث وآزره لان مواهقه الحديث الكتاب من دلائل صحة الحديث لقوله عليه السلام وما وافق فاقبلوه فهذا معنى قوله وأشار الى قوله انت وما لك لا يك **قوله** تعالى وجهه وفصاله المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلبسه لانه ينتهى به والترض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته **ثم** المراد من الحمل ان كان هو الحمل باليدى اذ الطفل يحمل باليد في هذه المدة غالباً فالدة المذكورة الحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل في البطن حيثن في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لابي حنيفة رحمه الله في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا **ويحمل** على هذا التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب آخر الرضاع على الاب دفعا لتعارض **وان** كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فلاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك المسئلة بل تسلكه بالمعقول وهو ان اللبن كما ينفذ للصبي قبل الحولين ينفذ به بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يظم درجة فدرجة حتى يبس اللبن ويعود للصبي الطعام فلا يبين زيادة على حولين لمدة الفطام فإذا وجبت الزيادة قدرنا ذلك الزيادة بادي مدة الحمل وذلك سنة اشهر اعتبارا لالتهلهل بالابتداء كذا في المبسوط **ثم** هذا النص مسوق لبيان منه الولادة لانه تعالى امر بالاحسان على الوالدين ثم بين السبب في جانب الام بقوله جلته امه كرها اي ذات كرهه على الحال او جلا ذاكه على الصفة لمصدر والكره المشقة **ثم** زاد في البيان بقوله وجهه وفصاله ثلثون شهرا اي مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع تمتدة هذه المدة **وفيه** اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال على وابن عباس رضي الله عنهم فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت الزوج فرفع ذلك الى عمر وفي رواية الى عثمان رضي الله عنهما فهم يرجعها فقال على وابن عباس رضي الله عنهم اما انها لو خاصحك بكتاب الله لخاصحك اي غلبكم في الخصومة قال الله تعالى وجهه وفصاله ثلثون شهرا وقال عن اسمه والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فيبقى ستة اشهر لملحها فانخذ عمر بقوله واتى عليه ودرا عنها الحد **قال** ابو اليسر رحمه الله وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اخفى هذا الحكم على الصحابة فلما اظهروه قبلوا منه **ولا** يقال لابي في الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى لانا نقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون السنة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

وجهه وفصاله ثلثون شهرا سبق لاثبات منه الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رقت مدة الرضاع وهذا القسم هو الثابت بعينه

﴿ فان قيل ﴾ العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان
 المدة ذكر الاكثر المتعاد لا ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصل ﴿ قلنا ﴾ قد قيل
 تزلت الآية في ابي بكر رضى الله عنه جلته امه بعثقة ثم وضعت على تمام ستة اشهر
 وقيل تزلت في الحسن او الحسين رضى الله تعالى عنهما وضعت امه على ما ذكر من المدة كذا
 في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكرها ورامها لئلا يؤدي الى الكذب ﴿ ولان ﴾
 هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الانسان لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل
 في هذه المدة موجودة لاحالة في حق كل محالِب فيكون اعتبار ما هو المتيق به لكونه ملزما
 للمدة لاحالة ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصل لانه لاحد لجانب القلة فيه بل لا يتيقن
 في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر
 لانه هو السالب فيه اذ الرضاع اختياري والثبوتة حاملة على تكميل المدة فصار في التقدير
 كانه قيل قد جلت ستة اشهر لاحالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعت ستين فوجب عليه الاحسان
 اليها ﴿ دلالة النص ﴾ هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام مقصوده ﴿ وفيه ﴾ هي الجمع
 بين النصوص وغير النصوص والمعنى القوي ﴿ وتسميتها عامة الاصوليين فعوى الخطاب
 لان فعوى الكلام معناه كذا في الصحاح ﴾ وفي الاساس عرفت في فعوى كلامه اى فيما تثبت
 من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفعل وهو ازار القدر ﴿ وتسميتها بعض اصحاب الشافعي
 مفهوم الواقعة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق ﴾ قوله ﴿
 بمعنى النص لفة لى ﴾ معناه القوي لا معناه الشرعى ﴿ ولغة تمير ﴾ لا اجتهادا ولا استنباطا
 ترادف وهذا نفي كونه قياسا ﴿ واعلم ان الحكم بما ثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود
 من الحكم النصوص كما عرفت ان المقصود من تحريم التأنيف والنهر كرف الاذى عن الوالدين
 لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والتم بطريق التنبه وكما
 عرفت ان الفرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى
 ظلما ترك يتعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما لم
 من تحريم التأنيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاذ اذا امره بقتل ملك منازعه
 لاقتل له اف ولكن اقله لكون القتل اشد من دفع مخنور المنازعة من التأنيف ويقول الرجل
 والله ما قتل فلانا ف قد ضربه والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا بحث ﴿
 ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعاً كما في تحريم التأنيف بالدلالة قطعية وان احتمل
 ان يكون غيره هو المقصود كما في احسب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهي ظنية ﴿
 ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر عن بعض
 اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على
 ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأنيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى
 يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سمناه جليا ﴿ وليس كما ظنوا

واما الثابت بدلالة النص
 فاثبت بمعنى النص لفة
 لا اجتهادا ولا استنباطا
 نفل قوله تعالى ولا تقتل
 لهما اف هذا قول معلوم
 بظاهره معلوم بمعناه
 وهو الاذى

على مذهب الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءاً من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تحيلوه اصلاً جزءاً مما تحيلوه فرماً كما لو قال السيد لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطائه ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثانياً قبل شرع القياس فلم انه من الدلالات الظنية وليس بقياس * ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاجتياح به من مثبتي القياس ونفاة الاقتل عن داود الظاهري يفهم المعنى منه على سبيل القطع او الثبوت * قوله * وهذا معنى يفهم منه لغة اي الاذى يفهم من التأنيف لغة لارأيا كعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قيل اضرب فلانا اولا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضره بعد الموت لا يحنث ولو حلف لضربه فله يضر به الا بعد الموت لم يبر فكذاك معنى الاذى من التأنيف * ثم تعدى حكمه اي حكم التأنيف وهو الحرمة الى الضرب والاشتم بذلك المعنى لتيقن بتعلق الحرمة به لبالصورة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقهم * ولما تعلق الحكم بالاذن في التأنيف صار في التقدير كان قيل لا تؤذ هما ثبتت الحرمة عامة * ولا يقال ينبغي ان يحرم التأنيف للوالدين وان لم يعرف التكلم معناه استعمله بجهة الاكرام لان العبرة بالمقصود عليه في محل النص لا للمعنى كما في اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر من نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لما ذكرنا * لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثانياً بالاجتهاد فيكون غنياً وانه لا يظهر في مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثانياً بالنص وعرف قطعاً ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على المعنى لا غير كطهارة سؤر الهرة لما تعلق بالطوف في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث كان سؤر الهرة الوحشية نجسام قيام النص لعدم الطوف * وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلة لانا نجد اقتضاساً كنهه اليه في اول معاننا هذه الفتنه ولهذا شارك اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياساً لانفاة المشروط بانتفاء الشرط * قوله * وانه يعمل على النص اي هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياساً من اصحاب الشافعي لانهما يثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياساً من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانهما لا يثبت بالقياس عندهما فهذا هو قائمة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد * وصحت عن شفيق قدس الله روحه وهو كان اعلى كعباً من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق لانهما يثبت بنقل هذا القياس عندهم كما يثبت بالقياس الذي علمته منصوصة فلي هذا لا يظهر قائمة الخلاف ويكون الخلاف لفظياً * ويؤيده ما ذكره الغزالي في المستصحب وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياساً او بعد تسميته قياساً لانه لا يحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياساً اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسمي فن كان القياس عنده عبارة

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الزاى والاجتهاد كعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه الى الضرب والاشتم بذلك المعنى فن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نجده نصاً ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطاً يسمى دلالة وانه يعمل على النص *

عن نوع من الحلق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة ﴿ قوله ﴾ واما الثابت بإقتضائه النص الى آخره * الاقتضاء الطلب ومنه اقضى الدين وتقاضاه اى طلبه * قيل في تفسير مقتضى هو ما اضطر في الكلام ضرورة صديق التكلم ونحوه * وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ * وقال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقضاءها النص ليتحقق معناه ولا يفتو هذه العبارات تؤدى معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف فيما اخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص بتعظيمه شرعا * واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانه عن الغف ونحوه فالحاصل على الزيادة هو صيانة الكلام هو مقتضى الزيادة هو مقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين * وقيل الكلام الذى لا يصح شرعا الا بالزيادة هو مقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والزبد هو مقتضى وما ثبت به هو حكم مقتضى * ومثاله المشهور قولك لتسرك اعتق عندك عنى بالف ففس هذا الكلام هو مقتضى لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم مقتضى وميثاق الكلام فيه انشاء الله تعالى * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان مقتضى لانه هو الثابت باقتضاه النص بمعنى قوله واما الثابت باقتضاه النص واما مقتضى * والضهير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص * وبما بشرط تقدم على الاضافة ويكون التوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضهير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت * والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة مقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشآت * واللام فيه بدل الاضافة * والهاء في فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه * وهى في فصار لبيان كونه نتيجة لجملة الاول * وتقدير الكلام واما مقتضى والثى الذى لم يعمل النص اى لم يقد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الثى على النص وانما سمى هذا الثى بالمقتضى لانه امر اقتضاه النص او انما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناول الاس اياه فكون صحة النص متوقفة عليه توقف الشروط على الشرط فيقدم لا محالة ولما اقتضى النص ذلك الثى لصحته صار ذلك الثى مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه * ويؤكد هذا الوجه بما ذكره شمس الاعمة رحمه الله مقتضى عبارة عن زيادة على النصوص بشرط تقديمه ليصير المنظوم مقيدا او موجبا للحكم وكونه لا يمكن اعمال المنظوم * ورأيت في بعض النسخ واما الثابت يطلب النص لنفسه فثى لم يعمل النص بدون تقدمه

واما الثابت باقتضاء النص
فالم يعمل الا بشرط تقدم
عليه فان ذلك امر اقتضاه
النص لصحة ما تناوله
فصار هذا مضافا الى
النص بواسطة مقتضى
وكان كالثابت بالنص

على النص فإن النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحا فصار متناوله النص لكن بواسطة
 مقتضى اذ لو لم يكن مقتضى لما صح ما تناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافا
 الى النص كقوله عليه السلام شرأه القريب اعتاق اضاف الاعتاق الى الشرأ بواسطة
 مقتضاه وهو الملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشرأ ولو لا مقتضى لما
 صح اضافة الاعتاق الى الشرأ * فبطل هذا الشارح اسم الاشارة راجعا الى ما
 في ما تناوله وهذا وجه حسن ايضا * وان كان المراد من الثابت حكم مقتضى
 كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فلاقتضاء بمعنى مقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين
 والجملة بعده صفة له * وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت * والمقتضى
 بمعنى الموصول * والفاء في فان للإشارة الى تقليل التقدم لا غير * وهي في فصار
 للإشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة الاقتضاء * وتقديره واما الحكم الثابت
 بمقتضى النص فما لم يعمل النص في إثباته اى لم يوجب الا بشرط تقدم على النص
 وأما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك
 الحكم مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافا الى النص ايضا بواسطة
 فلا يكون ثابتا بالرائى * وبالله اشارة ويقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت
 بالمقتضى او مقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص * قال شمس الائمة ههنا ان
 الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس *
 ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى
 النص فما ثبت بشئ زائد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتا بالنص لان مقتضى
 ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون مقتضى مع حكمه ثابتين بالنص * قوله *
 وعلامته الى اخره اعلم ان عامة الأصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي وجميع المعتزلة
 جعلوا ما يضر في الكلام لتصحبه ثلاثة اقسام * ما اضمر ضرورة صدق التكلم كقوله عليه السلام
 رفع من اتي الخطأ الحديث * وما اضمر لصحة عقلا كقوله تعالى اخبروا اسئل القريب وما اضمر لاجته
 شرعا كقول الرجل اعني عبدك عني بالفوسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا في تحديده هو جعل
 غير المنطوق منطوقا لتصحح المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابى زيد * ثم اختلفوا
 فذهب بعضهم الى القول بمحوز العموم في الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم
 الى القول بعدم جوازها في جميعها وهو مذهب القاضى الامام * وخالفهم المصنف
 وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم مقتضى على ما
 اضمر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما وراه قسما واحدا وسموه مخدوفا او مضرا
 او قالوا يحموز العموم في المخدوف دون مقتضى الا ابا اليسر فانه لم يقل العموم
 المخدوف ايضا وان سلم انه غير مقتضى وسيتالك الكلام فيه مشروحا ان شاء الله عن
 وجل فلما كان كذلك ابراد الشيخ ان يفرق بين مقتضى والمخدوف ببيان العلامة *

وعلامته ان يصح به المذكور
 ولا يلغى عند ظهوره
 ويصلح لما اراد به قاما
 قوله تعالى واصل القريب فان
 الاهل غير مقتضى لانه اذا
 ثبت لم يتحقق في القرية
 ما اضيف اليه بل هذا

قال وعلمته اى علامة المقتضى * ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى يصير مفيد للمعناه
وموجبا لما تناوله * وفي بعض النسخ ولا يلحق عند ظهوره اى لا يتغير ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبق كما كان قبله * ويصلح نصب المعناه اى
المذكور لما اريد به من المعنى اى لا يتغير معناه ايضا * وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه
وبين المحذوف لان المحذوف ان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه كفى قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبق صالحا لما اريد به لتغير معناه
كما لو تزوج عبد بشرا من سيده فخير المولى فقال مطلقها لا يثبت الاجازة اقتضاه ان كان
يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبق صالحا لما اريد به لان دلالة حال
العبد وهو حمده على مولاه بهذا الزوج يدل على ان فرض المولى رد العبد والتاركة فانه
يسمى غلطا لا يثبت النكاح وانه في ولايته فيصح الامر ولو ثبت الاجازة اقتضاه لم يبق
قوله مطلقها صالحا لما اريد به وهو ايجاب المتاركة بل يصير امر العبد بالطلاق وليس في
ولايته ذلك فلا يصح الامر * بخلاف ما اذا زوجه فضولى فبلغه الخبر فقال مطلقها حيث
ثبت الاجازة اقتضاه لانه يبق الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يك التعلق بعد الاجازة
كما كان يملكه قبلها فيلزم الامر به ايضا * وان قرئ * ويصلح بالرفع ويجعل الضمير تاما الى
المقتضى مع انه يازم منه انقشار الضمير بمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من جميع الكلام
وذلك بان يمكن اثباته تبعاً للمقتضى * قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق
الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لان المقتضى يصير تابعا للمصرح في الثبوت فينبغي
ان يكون تابعا في الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له في الثبوت او يكون مثله لان
الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اسلافه بالتقولهذا قلنا لو قال لامرأته بدلتك لاني
الطلاق ولا يقتضى ذكر الابد وان كان الطلاق لا يقع على البدل لانه وقوده على
النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان يصير تابعا لها في الذكر والثبوت لانه
يؤدى الى ان يصير الاصل تابعا والتابع اصلا وكذا حكم النكاح والتابع وهذا بخلاف
بيننا وبين الشافعي الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانهما
الاختلاف في عموم * هذا لفظه * وعن هذا قلنا اذا قال لعبد كفر بهذا العبد
عن يمينك لا يثبت الاعتناق اقتضاه لان اهلية الاعتناق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت
تبعاً * وكذلك قلنا ان الكفار لا يتأخرون بالشرائع اذ لو خوطبوا بها ثبت الايمان مقتضى
تباليها ولا يصح اذ جيع الاحكام الشرعية تبع للايمان * وكذلك ذكر في دعوى الجاهل
اذا ادعى على اخرا لك اخي لاني واني فان كان يدعى عليه حقا صححت الدعوى وقبلت
الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يثبت على البنوة على النسب وذلك اصل
وهذا تابع له فلم يميز ان يصير ذلك مقتضى هذا في حقنا على غائب فلم يصح فان ادعى
حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعاله فوجب القضاء به * غير مقتضى

وان كان يشبه مقتضى من وجه * لانه اى لان الاهل * اذا ثبت اى صرح به *
 ما اضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها * والضمير فى اليه راجع الى
 القرية على تأويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق
 فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتباً على المذكر بزيادة حرف على صيغة
 التذكير كضارب وضاربة او يوصفة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان
 كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب
 وتعدد المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلاً فان تأنيثهما لما لم يكن مرتباً على التذكير
 اذ ليس لهما مذكر لا يتقصان حرف التأنيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير
 والتأنيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبراً نحو زيد معرفة والرجل
 معرفة بخلاف المعرفة والنكرة لان تأنيثهما مرتب فالتنوين فى المراجعة ونظيرهما لفظ اسم وشئ
 فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه شئ وكذا الفعل والحرف فتقول ضربت
 فعل وضرب فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ
 وهذه شئ وضرب فعل وضربت فصلة ومن حرف وربت حرفه فحين ان التذكير
 والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى الفصل فى شرح المفصل * ولهذا قال
 جارا لله فى الفصل فى المضمرات والضمير فى قولهم ربه رجلاً نكرة مبهم ولم يقل مجه
 ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث * ولكن هذا على ذكر
 منك فانك تحتاج الىه فى هذا الكتاب كثيراً * قوله * من باب الاضمار جسه من باب
 الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفاً والاضمار ماله اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب
 بلدة وقوله الله لاضل بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه اى من
 قومه وقول الرجل الله لاضل بالنصب وما ذكر من التفسير من هذا القبيل فكان تسميته
 بالمحذوف اولى وما ذكره هنا توسع * ومثاله اى مثال مقتضى الامر بالتحريم وهو قوله
 تعالى تحريم رقية لانه فى معنى الامر اى تحريم رقية مقتضى الملك لان تحريم الحر لا يتصور
 وكذا تحريم ملك الغير عن نفسه فصار التقدير قطعية تحريم رقية مملوكة له ثم اذا قدر
 كوكراً لم يتغير موجب الكلام وبقي صالحاً لما اراد به وهو التكفير * وذكر السيد الامام
 فى القسم رجاء الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفاً ولا يتحقق
 المضاحجة بالابتناء وترك القتل فثبت حرمة القتل ووجوب الاتفاق مقتضاه سابقاً عليه *
 هذا اشارة الى ما سبق من قوله لخاص كذا الى ما انتهى اليه * وبيان ترتيبها اى فى البعض
 لانه لم يبين الترتيب فى الكل * والفضل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها
 لغة فضلاً وبيان معانيها شرعاً فضلاً وبيان ترتيبها عند التعارض فضلاً وبيان الاحكام
 راجع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار
 لان جهة مقتضى انما
 يكون لصفة مقتضى
 ومثاله الامر بالتحريم
 لتكفير مقتضى الملك ولم
 يذكر هذا لبيان معرفة
 تفسير هذه الاصول لغة
 وتفسير معانيها وبيان
 ترتيبها والفصل الرابع
 فى بيان استقامتها والله
 اعلم بالصواب

﴿ باب معرفة احكام الخصوص ﴾

الباب النوع ومنه قوله عليه السلام من تعلم بابا من العلم اى نوعا منه ﴿ قوله ﴾ يتناول
 الخصوص اى مدلوله ﴿ قطعا تحيى اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه ﴿ وقينا اى ثبوتا
 فى ذاته من غير شك ﴿ واليقين العلم وزوال الشك فصيل من يشئ الامر يقينا لازم ومشدد ﴿
 بلا شبهة تأكيد آخر بيان النتيجة لانه اذا ثبت فى ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لاتبقي فيه
 شبهة لاحالة ﴿ والفرض من التأكيد مرتين البالغة فى نفي قول من قال انه ليس بقطعى لبقاء
 الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان
 المنازعة لم يقع فى ثبوت موضوعه بل هى وقت فى قطع الاحتمال فكان هذا هو الفرض
 الاصلى فلهذا قدمه لما اريد به اى لاجل ما اريد بالخصوص من الحكم الشرعى ﴿ ومن
 البيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول محصورها وهو الافراد المعلومة لما اريد به من تعلق
 وجوب التزمس به ﴿ يوضحه ما قال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد
 باللفظ وجوب العمل به فيما هو موضوع له لقولاه عامل فيما وضع له بلا شبهة ﴿ وهذا
 على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال نادحا فى اليقين فاما عند من اعتبره كذلك
 فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين ﴿ لا يغفلوا الخاص عن هذا اى عن تناول
 الخصوص بطريق القطع فى اصل الوضع لانه وضع لذلك ﴿ وفيه اشارة الى ان دلالة
 الخاص على الخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانها من باب
 الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال ﴿ وان احتمل التغير
 اى قيل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل فان قيل كيف ثبت القطع مع الاحتمال
 قلنا لما لم يبق عليه دليل الحق بالعدم فلا يمنع القطع به الا ترى انه لم يمنع احد من دخول
 الحق مع ان احتمال القوط ثابت جزما لكنه لما لم يبق عليه دليل الحق بالعدم هذا
 هو السبب من الثقات ﴿ وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحته لان يراد به غير
 الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل قولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بانه
 انه لفظ الاسد الموضوع للميوان الخصوص فى قولك رأيت اسدا من غير قرينة تقبل
 ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هى المحتمل فانا قلنا المراد منه
 موضوعه قطعا فالمراد بالقطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون
 منقطعا لاحالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى
 محكما ثبت ان القطع يمتنع مع الاحتمال ﴿ قوله ﴾ لكن لا يحتمل التصرف استدراك من
 قوله وان احتمل التغير بطريق البيان ﴿ وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته
 وازالة الخفاء وهى لازمة فلو احتمل التصرف ﴿ بطريق البيان مع كونه يقينا يلزم
 اثبات الثابت او نفي النفي وكلاهما ضد ﴿ من ذلك اى من الخاص الذى ذكرنا ان

باب معرفة احكام الخصوص

اللفظ الخاص يتناول
 الخصوص قطعا وقينا
 بلا شبهة لما اريد به الحكم
 ولا يغفلوا الخاص عن هذا
 فى اصل الوضع وان
 احتمل التغير بين اصل
 وضعه لكن لا يحتمل
 التصرف فيه بطريق
 البيان لكونه يقينا لما وضع
 له من ذلك ان الله تعالى

العمل يجب بموجبه ولا يحتمل البيان قوله تعالى والمطلقات الآية * وقوله قلنا نحن جلة مستأنفة لاجل لها من الاعراب * قوله * تعالى والمطلقات يتربصن خبر في معنى الامر اى وليست بمس المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء * ثلاثة قروء اى مضي ثلاثة قروء على انها مفعول به كقوله المتكبر يتربص النساء * او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف * والمراد بالقرؤ الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان في الترجيع قلنا لو جل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينتقص ذلك الطهر في حق العدة لاحالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دعى ترك بالاتفاق لاسمى الطهر اذ لو كان كذلك لانتقصت العدة في طهر واحد او اقل ولما انتقصت عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من جل القرؤ على الاطهار فيصير العدة قرين وبصير قرء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بها خمسة الاربعه ولا ستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا شال ستة نصف ثلاثة واربعه نصف ثمانية من غير انصراف العملية والتأنيش والنقل لا يجرى في الاعلام بخلاف ما اذا جئنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لانتسب ثلث الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لا محالة فيكون عملا بهذا القبط الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اول من الحمل على وجه يخالفه * ولا يلزم عليه قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة منع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم جيزئلى عليه السلام ومن قوله من اسمه قد صفت قلوبها كما قاما الاسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيه ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجلا ولا يجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال * فان قيل * في الحمل على الحيض مخالفة النص من وجهين * احد ههنا انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا ينتسب تلك الحيضة بالاجماع فبعب التربص يحتث ثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كالا لا يحتمل نقصان لا يحتمل الزيادة * والثاني ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدللت العلامة في الثلاثة على ان المراد من القرؤ الاطهار * قلنا * الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يصح به وذلك لان الحيضة الواحدة لا يقبل التجزئة ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر صحت كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاول بالرافعة فوجب تمامها ضرورة عدم

قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قرؤ قلنا المراد به الحيض لانا اذا جئنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة فصارت العدة قرين وبصير بعض الثالث واذا جئنا على الحيض كانت ثلثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنين فكان هذا معنى الرد والابطال

الجزء والمدة قد يحتمل مثل هذه الزيادة احترازاً عن نقصان كما ان عدة الأمة على النصف من عدة الحرة بالإجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كلها في الاسرار * وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مؤتة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم الذكر والتأنيث كالبرزخ والحلقة والذهب والبرق فلو اضيف الى الذكر روعي سلامة الذكر * وبما يؤكد ان المراد من القرء الحيض قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله خلائق الأمة بيان وعنتها حبشان ولم يقل طهران وقوله تعالى واللائق ينس من الحيض الآية فقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الفرض الاصيل في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الأمة بالحيضة بالاتفاق وقال اقراأت المرأة اذا حاضت كلها في الكشف ﴿ قوله ﴾ والواحد لا يحتمل المتنى تأكيد بقوله كالفرد لا يحتمل العدد وانما أكد به لان الفرد يطلق على الاعداد التي ليست زوج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لا يحتمل المتنى ومعناه لفظ الفرد لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المتنى * فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكبير والتقيص ضده ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن انحصار الذى لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى واركعوا * قيل هو امر اليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وركعهم واركعوا مع اركعتين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلواتهم * ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امراً بان يصلى مع المصلين بينى في الجماعة كانه قيل واقموا الصلوة وصلوها مع المصلين لا منفردين كذا في الكشف فلى هذا فرضية الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك اوجب * ويراد قوله تعالى اركعوا واسجدوا لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن * وقوله اركعوا خاص في حق المأمور به وان كان عاماً في حق المأمور * قوله ﴿ وهو البيان عن الاستواء فقال ركعت الصلوة اذا مالت وركم البعير اذا طأطأ راسه وركم الشيخ اذا انحنى من الكبر * بما قطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ راسه قليلاً ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجره لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز * وفي البسوط قدر الركن من الركوع اثنى الاضطباط على وجه يسمى له في الناس راكعاً * فلا يكون الحاق التعديل وهو الظمانية في الركوع والسجود وانما القيام بين الركوع والسجود والقصدة بين السجدين * به اى بالركوع او بقوله تعالى واركعوا * بتحيز الواحد وهو حديث تعليم الاعراب على وجه يكون فرضاً كالركوع * بياناً صحيحاً لان من شرط الحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى واركعوا مع الراكعين واركعوا اسم لفعل معلوم وهو البيان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلوة بتركه بياناً صحيحاً لانه ينسب به بل يكون رفضاً لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه ملحق به الحاق القرء بالاصل ليصير واجباً ملحقاً بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب

الواحد يأتا بالكتاب ان يكون فيما الحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنا لانه بين نفسه فلم يصح لعدم شرطه * وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنس على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنس او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدي الى ابطال الاصل * ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى يقتضى الصلوة بدونه وباتم هو بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم ثبت على حسب الدليل * كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وذلك بان يكون تبعا للكتاب لا مبطله * قوله * ومن ذلك اى ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى وليطوفوا اى طواف الزيارة وطاف وتطوف بمعنى * بالبيت العتيق اى من الجبارة والفرق لانه رجع الى طواف الى السماء وقت الطوفان * او الكريم وكرمه وشرفه ظاهر * او التقديم لانه اول بيت وضع للناس * وهذا فضل اى الطواف الذى هو مدلول وليطوفوا تسميته فلا توسع اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا * قال شمس الاثمة الطواف موضوع لعة لعنى معلوم * فلا يكون وقته اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله * علما بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها * ولا يأتا لانه ليس فيه اجمال * وذكر فى الامرار انما يقال انه بيان اذا كان الذى يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة بل كان تبعا لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة بغيره فكون تبعا محضا فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه ايجب فيه الكلام * لكنه اى شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل استحباب الدم عند تركه وكان ابن شمع يقول انه سنة كذا فى المبسوط * فان قيل * النص بجمل لان تقس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه بجمل لعنى زائد ثبت شرعا عليه كاربوا فيصون ان يلحق خبر الطهارة بآتاه * قلنا * اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كلنصوص فى القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز نقصان عن هذا العدد كالمدلول الا ان علمنا رحمه الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان يكون الاعتماد به فثبت القدر المتيق وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتماد والاكثر منه يقوم مقام الكل لترجع جانب الوجود فيه على جانب عدم كالتبعية قبل اتمام التهاجر فى الصوم التمين وكما ان معظم من افعال الحج يقوم مقام الكل فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه اتى بالكل * وبما الابتداء من غير الحجر فنحسبنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه * ولئن

ومن ذلك قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق
وهذا فعل خاص وضع
لعنى خاص وهو
الدوران حول البيت
فلا يكون وقته على
الطهارة من الحدث
حتى لا يشترط الاجبا علما
بالكتاب ولا يأتا بل نسخا
محضا فلا يصح بخبر
الواحد لكنه يزاد عليه
واجبا ملحقا بالفرض
كاهو منزلة خبر الواحد
من الكتاب لثبت الحكم
بقدر دله

فلما انه غير متعد به كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال
 لاسماعيل عليهما السلام اتني بحجر اجمعه علامة افتتاح الطواف فانه بحجر قاله ثم بالثاني
 ثم بالثالث فناداه فقال اني بالحجر من اغتني عن جبرك ووجد الحجر الاسود في موضعه
 ضربنا ان ابتداء الطواف منه فاذا قبل الافتتاح به لا يكون معتد به كذا ذكر في المبسوط *
 ولكن لا تزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخير الواحد ايضا * والاشبه ان يقال
 انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل بمجل لان الامر صدر بصيغة
 التطوف وتاء الفعل فتكلف والمبالغة وذلك بمجمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث
 الاسراع في المشي فالنص خير العدد والابتداء بما به لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا
 يصلح لبيان ما ذكرنا ان الطواف لا يحفل بالطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخير الواحد *
 ونظيره مسح الرأس فانه لما كان في حق المقدار مجعلا للتحق فعل النبي عليه السلام بيانا به
 لانه بين اجماله دون خبر التثنية لان اللفظ لا يحتمله * واما وجوب اعادة طواف الجنب
 والريان والطواف المشكوك فليس لعدم الجواز بل لتحقق نقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة
 الصلوة التي ادبت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان
 الصلوة بالصحة * قوله * ومن ذلك اي ومن الخاص الذي تقدم ذكره والله في فاعما
 اشارة الى تقليل كون مفهوم الآية من هذا الباب * وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اي
 كل واحد منهما لمعنى كما في قول التثنية (شجر) حشأ على جر ذكى من الهوى * وعيناي
 في روض من الحسن ترنم * اي بكل واحدة والمعنى العلوم الاسانعة لفصل والاصابة
 للمع * فلا يكون شرط التنية كما قاله الشافعي * في ذلك اي في الوضوء بقوله عليه السلام
 الاعمال بالنيات او بالقياس على التيم لان اشتراطها في البديل يدل على اشتراطها في الاصل
 لان البديل لا يختلف الاصل في الشروط * علا بالكتاب لانه ساكت * ولا يانا لانه بين *
 والواو في وهو الحال * والتية عنده ان قصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث
 او امتباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توشأ للتبرد او لتقليم او زوى غير مقارن لغسل
 الوجه لا يمتد بذلك الوضوء عنده * بل اضراب عن مفهوم الكلام * على الوصف
 الذي ذكرنا في الخلق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا ارسنة على حسب اقتضاء
 الدليل لا فرضا كما قاله الخصم * ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط التنية في التيم مع انه خاص
 لان ذلك ثبت بإشارة النص ان التيم المقصد * وبطل شرط الواو وهو ان يتابع في الافعال
 ولا يفرق والذي يقطع التابع بخلاف العضوم اعتدال الهواء * وانما شرطه ما قبله وان
 ان ليلى والشافعي في قوله التقديم بفعل النبي عليه السلام فانه واجب على الوالدة قالوا فلو
 جاز تركه لفعله مرة تعليميا للجواز * قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزاء لان ذلك
 من عمل الوضوء وان اخذ في عمل اخر غير ذلك وجب اعادة ما قبله وجهه قياس اعمال
 الصلوة اذا اشتغل في خلالها بعمل اخر كذا في المبسوط * والتزييب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا اذا
 قمتم الى الصلوة فاغسلوا
 وجوهكم فاعمالا للوضوء غسل
 ومسح وهما لفظان
 خاصان لمعنى معلوم في
 اصل الوضوء فلا يكون
 شرط التنية في ذلك علا
 به ولا يانا لموهوبين لما
 وضعه بل يجب ان يلحق
 به على الوصف الذي
 ذكرنا وبطل شرط الواو
 والتزييب والتسمية كما ذكرنا

المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام قبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور موضعه فيسبل وجهه ثم يديه أو قال زراعيه وحرف ثم للترتيب والسمية وهي ان يسمى الله تعالى في ابتداء الوضوء ويختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام * وانما شرط التسمية اصحاب الغواهر وقيل هو قول مالك ايضا بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لا يسلم * لما ذكرنا انه ليس يعمل بالكتاب ولا يسأل له بل هو نسخ لموجه بغير الواحد * فان قيل * فعلا قلتم بوجوب التنية واخواتها كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف (قلنا) للانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس والصلوة فرض لغيره فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل الصلوة يلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره قلنا بالنسبة في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون امون حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت والاقرب الى التحقيق ان ذلك التفاوت درجات الدلائل فان الادلة السمية انواع اربعة * قطعي الثبوت والدلالة كالتمسك بالقرآن * وقطعي الثبوت على الدلالة كالآيات المأثورة * وظني الثبوت وقطعي الدلالة كخبر الاحاد التي مفهومها قطعي وقطعي الاحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالتالى والثالث يثبت الوجوب وبالاربع يثبت السنة والاستصحاب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليته * فغير التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعراب بالاعادة ثلاثا قال له كل مرة ارجع فصل فقلتم فصل ثم علمه ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانتظام الاحتمال عنه فاذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان لا يتصور صلواته يعني اذا تركه * وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت محدثن انا كعبه بالنون المؤكدة * فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة * وكذا خبر التسمية لانه معارض بقوله عليه السلام من تولى وصلى كان ظهورا بجميع اعضائه ومن تولى ولم يصلي كان ظهورا لما اصابه الله فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شائع * وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تمل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المصنعة والاستئذان كما كان يواظب على غسل الوجه * وخبر الترتيب ايضا معارض بما روى انه عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوءه فذكر بعد فراغه ممسحة ببلل في كفه فاما كانت هذه الدلائل قتيبة الثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب * قوله * وصار مذهب المخالف غلط لمن وجهين لانه لا سوى بينهما في الرتبة حيث اثبت بغير الواحد ما اثبت بالكتاب لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخير او رفع درجة الخير بالنظر الى رتبة الكتاب كن

وصار مذهب المخالف في هذا الاصل غلطا من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني انه رفع حكم الخبر الواحد فوق منزلته

سوى بين شريف ومن هواد في منه بينا المكان يلزم رفع درجة الأدنى ان جلس في مكان الشريف
اوحط درجة الشريف ان جلس في مكان الأدنى * ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا
بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما وعلا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعي
موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكثر باجده كما
قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الورث فرضية الترتيب بين القوائن قال يلزم ما ذكرتم
وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة ﴿قوله﴾ ومن ذلك اى ومن الخاص الذى ذكرنا *
اعلم بان الصحابة رضوا الله عنهم اختلفوا في مسألة الهدم ومورثها مشهورة فقال مبداءه
بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر رضوا الله عنهم وطئ الزوج الثاني يهدم حكم
ما مضى من الطلقات واحدا كان ام ثلاثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله
وقال عمر وعلي وابو بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضوان الله عليهم لا يهدم
مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله * ومبنى المسئلة على ان الزوج الثاني
اى اصابته في الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط عند الاولين
هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية * تملك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الزوج
اثنى غاية للحرمة بقوله جل ذكره * فان طلقها اى الطلقة الثالثة * فلا تحل له من بعد
ذلك التبطل * حتى تنكح اى تزوج * زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار
العاقبة كتسمية الصب خرا وكلمة حتى لغاية وضما ولا تأثير لغاية في ثبات ما بعدها بل هى
منهية فقط فاذا انتهى الغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان المؤقت ينتهى
الحرمة الثانية بها بالغاية ثم ثبت الإباحة بالسبب السابق وكما في الصوم ينتهى حرمة
الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بعليا لإباحة الأصلية وكذا الحكم في تحريم البيع
الى قضاء الجمعة وتحريم الاضياد على الحرم الى انتهاء الاحرام وللظهار المؤقت الى التكثير
فكذلك هنا باصابة الزوج الثاني ينتهى الحرمة ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
من نبات آدم خالية عن اسباب الحرمة * ولا يقال قد اضمحل الحل الاول بضده
فلا بد من ان يثبت حل اخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول *
لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو انها نبات
آدم لا يزوج الثاني الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره مرة اولى
من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كن آجر داره فخرجت النافع عن طمكه ثم انتهت
الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول زوال الاول بالتمليك وعدم
ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لانها نباتها الاجارة * فمن جعل
الزوج الثاني مثبنا حلا جديدا لم يكن ذلك علما بالكتاب لانه لا يقتضى ذلك بل يقتضى
كونه غاية فقط * بل كان ابطلا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثاني غاية وكونه
غاية يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجهه مثبنا حلا جديدا يقتضى

ومن ذلك قوله تعالى
فلا تنكحوهن من بعد حتى
تنكح زوجا غيره قال محمد
والشافعي رحمهما الله قوله
حتى تنكح كلة وضعت لى
خاص وهو الثانية والثالثة
جعله محلا جديدا لم
يكن ذلك علما بهذه الكلمة
ولا يانا لانها ظاهرة
وضعت له بل كان ابطلا
ولكنها تكون غاية ونهاية
والغاية والنهاية بمنزلة
البعض الموصف بها
وبعض الشئ لا ينفصل
من كلة فيلحق قبل وجود
الاصل

والجواب بان النكاح يذكر
ويراد به الوطء وهو
اصله ويحتل العنقلى ما
يأتى في موضعه وقدا ريد ان
المقد هنا بدلالة اضافته
الى المرأة لانها فى فعل
مباشرة القعد مثل الرجل
فصحت الاضافة اليها واما
فعل الوطء فلا يضاف
اليها مباشرة ابدا لانها
لا يحتل ذلك وانما ثبت
الدخول بالسنة على
ما روى عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال
لامرأة رافعة وقبلها
ثلاثم نكحت بعد الرحمن
بن الزبير ثم جاءت الى
رسول الله صلى الله عليه
وسلم تشبهه بالسنة وقالت
ما وجدته الا كهذه ثوبى
هذا فقال صلى الله
عليه وسلم اريد ان
تعودى الى رافعة فقلت
نعم فقال النبي صلى الله عليه
وسلم لاجئ تدوقى من
حسيلته وتدوقى من حسيلتك

خلافه فيكون ايضا لا * ولما ثبت ان الزوج التالى غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان
غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على
الكل وبعض الشيء لا يتصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقه * فخلو بالتاء
اى الغاية قبل وجود الاصل وهو المفاكر جل حلف لا يكلم فلانا فى رجب حتى يستشير
اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا فى حق اليمين حتى لو كلف فى رجب قبل
الاستشارة حث لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة
فلاستشارة وعندها قيل دخول رجب بمنزلة * ولا يقال النص بمزك الظاهر لانه يقتضى
ان يكون نفس الزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذ الاصابة بعده
شرط للحل بالاجماع وقول سعيد مبرود حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ فلا يستقيم
التمسك به * لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالنصوص
عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقفة وكون الزوج التالى مع الاصابة غاية نكاحه قيل
هذه الحرمة مفياة الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به * فن جعله الضمير البارز
راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لعمى خاص وهو
الغاية والتهاية فيكون الزوج التالى غاية فن جعل الزوج ولكننا استدراك من حيث المعنى
ايضا كما ذكرنا * والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد ازواج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى
لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى * والتقدير فن جعله محدثا حلا جديدا لا يكون
عملا بل يكون ايضا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية *
والتهاية تأكيد لغاية وقوع في محله لانه فى بيان الخلاف كما مر مثله * قوله * والجواب
الى اخره * اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطء لفصل لكنهم
اختلفوا فى انه ثابت بالنكاح او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة
ودهبت طائفة منهم الى انه ثابت بالنكاح متمسكين بان النكاح حقيقة فى الوطء فيحصل
على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكن كما اسند الزنا الذى هو الوطء الحرام
اليها بهذا الاعتبار فيكون الانسناد مجازا كما يقال نهارك صائم ولبك قائم * ولا يصح
ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يأتى ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها فصار
معناه على هذا التقدير حتى يمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للمقد
وذكر النكاح اشتراطا للوطء * قالوا وفيه تقليل للجاز الذى هو خلاف الاصل لانه
لم يبق الا فى الاستدفاع فيجب اعتباره * وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة فى
الوطء الا انه اريد به المقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة
ليس الا القعد يقال نكحت اى تزوجت وهى فأنح فى بنى فلان اى هى ذات زوج
منهم كذا فى الصحاح وانما يجوز اكراده الوطء منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطء
يتصور منه قاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطء اليها البتة لانه لم يجمع فى كلامهم اضافة

الوطئ والنكاح الذي يمتنع الى المرأة ولو جاز ان تسمى والمثمة بالتكئين لجاز ان يسمى
الركوب راكبا والمضروب ضاربا وهى خلاف اللثة * واما اضافة الزنا اليها فليس
بطريق الجواز بل لانه اسم للتكئين الحرام من المرأة كما هو اسم الوطئ الحرام من الرجل
ولهذا لا يصح في الزنا اذا زنت كما لا يصح في التكئين عنها * ولكن سلمنا ان النكاح
ههنا بمعنى التكئين فلا يحصل المقصود لان الحلل متعلق بالوطئ الذي هو ضل ازواج ولا
يلزم الوطئ من التكئين لا محالة ثبت انه ثابت بالسنة * ثم في هذا الطريق افعال السنة
والكتاب جميعا فكان اولى مما قالوا لان فيه افعال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه
لان الوطئ انما سمي بالنكاح لعنى الضم وفي العقد ضم كلام الى كلام شرعا * واعلم ان
الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول
لا يوضح الابان يعمل الوطئ مثبتا للحل ولو ثبت الوطئ بالكتاب كما ذكر والا يحصل
المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام الخصوم حينئذ * وانما ثبت الدخول
بالسنة وهى ما ذكر الشيخ في الكتاب * والمرأة هى تحية بنت ابي عبيد القرظية *
وقيل ما يشه بنت عبد الرحمن بن حنبل النصيرية * ورعاة هو ابن وهب بن حنبل
ابن عمها * وقيل ابن سمؤل * والوزير يقبح الزاى لا ضرر وتبها لها له بالسنة قولها
مامعه الامثل هدية التوب وهو نظير ما حكى امرأة عن عتير فقالت حلت منه بواد
عير ذى زرع * والعسليتان كنيستان عن المصون لكونهما مطلتي الانثاذ * وصغرت
بالهالان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا * ويشال انما انت لانه اريد
به الصيلة وهى القطعة منه كما يقال لقطعة من الذهب ذهبية * والتأكيد بالتعرض
لجائتين اشارة الى انه هو المقصود في باب التحليل وقوله تنوق وينوق اشارة الى
ان الشبع وهو الاززال ليس بشرط * وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف
وراوى الحديث ما يشه رضى الله عنها وكذا روى بن عمر وانس بن مالك رضى الله
عنهم من غير قصة رعاة * وفي رواية الروايات ان ترجى مقام ان تعودى وكلاهما
واحد * وفي بعض الروايات انها جلدت بعد ذلك وقالت كان غشيقى فقال عليه السلام
لها كذبت في قولك الاول فلن اصمدك في الاخر فليبت حتى قبض النبي عليه السلام
ثم اتت ابا بكر رضى الله عنه فقالت الرجع الى زوجي الاول فان زوجي الاخر قد بسنى
فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله صلى عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجى اليه فلا
قبض ابو بكر انت عمر رضى الله عنهما فقال لها لين آتيني بعد منك هذه لارجنك فغصها
كذلك التيسير * قوله * وفي ذكر العود اضافة المصدر الى القول اي وفي ذكر رسول الله
العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقل آتيني ان تمهي حرمك
اشارة الى ان ذوق الصيلة لتحليل وذلك انه غيبا عدم العود الى ذوق الصيلة فاذا وجد
الذوق ثبت العود لاحالة لان حكم ما بعد الغاية يختلف لمقلتها وهو امر حادث لانه

وفي ذكر العود دون الانتهاء
اشارة الى التحليل وفي
حديث اخر

لم يكن قبل ولا بعده من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاً إليه بخلاف أصل الحل لانه كان ثابتاً قبل الحرمة الفلينة وسببه كونه من بنات آدم إلا أن حكمه تخلف باعتراض الحرمة فإذا انتهت أمكن أن يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتاً قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثة ﴿ وعبرة بعض الشرح أن العود هو الرد إلى الحالة الأولى وفي الحالة الأولى كان الحل ثابتاً مطلقاً ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتاً للحل الذي عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قاله شمس الأئمة رحمه الله في اشتراط الوطئ للعود إشارة إلى السبب الموجب للحل ﴿ قوله ﴾ عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سبباً محلاً والمحل حقيقة من ثبت الحل كالحرم من ثبت الحرمة والبيض من ثبت البياض فثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل ﴿ والأوجه أنه إشارة أيضاً لأن الكلام لم يسبق له بل لا يثبت لعن إلا أن هذه إشارة ظاهرة والأولى غامضة ﴿ والحق العن به لا يمنع الاستدلال لأن ذلك ليس لتحليل بل لشرط فأمد الحق بالتكاح وهو ذكر الشرط القاسم أن تزوجها بشرط التحليل أو لقصده تغيير المشروع أن لم بشرط لانه مشروع لتنازل والبقاء وهو إنما قصد غيره وبطل عليه قوله عليه السلام إن الله لا يحب كل ذواق مطلقاً ﴿ وأما الحاق العن بالحلل له ولأنه سبب لئلا هذا التكاح والسبب شريك المباشر في الإثم والثواب ﴿ والأشبه أن الفرض من العن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا التكاح والحلل له بمباشرة ما يفر عنه الطباع من عودها إليه بعد مضاجعه غيره أباه واستناده بها لا حقيقة العن اذ هو إلا ليق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما يثبت لعنا ويدل عليه قوله تعالى الا انكم بالتيس المستعار على هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق بسرقة البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وإن كان من الأحاد لكنه لما لم يكن مخالفاً لكتاب ولم يلزم منه نفيه يجب العمل به وذلك لأن الكتاب أثبت كون الزوج الثاني غايه ولم ينف كونه مثبتاً للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غايه أيضاً اذ لا منافاة بين كونه غايه وبين كونه مثبتاً للحل لأن أمثله الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى ولا جنا اباً يرى سيل حتى تقسلوا فالافتسار مثبت للظهار ومنه الجناية لانه لما ثبتت الظهار لم يبق الجناية وكما في قوله تعالى حتى تستنساوا أي تستأنوا والاستينان منه حرمة الدخول ببنات الحل ابتداء والحديث أثبت كونه مثبتاً للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الأثلاث تطبيقات كالحل الأول ﴿ فان قيل ﴾ التثبت للعمل رافع للحرمة ضرورة والرافع شيء لا يكون غايه له كالطلاق لتكاح ﴿ قلنا ﴾ ما يرفع الشيء قصداً فهو قاطع له ولا يطلق عليه اسم الغايه كالطلاق فاما ما ثبت حكمه آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الذات لتضاد بينهما فهو غايه لما كان ثابتاً لنا ذكرنا الشيء بضده كالحل بالنهار وعكسه ومستلثنا من هذا القبيل ﴿ فان قيل ﴾ سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضي عدم الحل لأن أثبات الثابت بحال الأثرى انه لو تزوج منكحته

لعن الله المحلل والمحلل له

لم يعتقد لان الحبل ثابت فلا يملك اثباته تأيها وهما الحل ثابت بكماله غير متقص لان زواله ملحق بالثالث قبله لا يثبت شيء من الحكم لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والملة قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فائده لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فائده وهي ان لا يحرم عليه الا بثلاث تطبيقات مستقبلات فيجب اعتباره كالمين بعد اليقين والظهور بعد الظاهر منقذ وان تم المنع عن الفصل بالمين الاولى والحرمة بالظهور الاول لان في الانقضاء فائده وهي تكرار التكثير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الرابح او ضم ماله الى مال الغير فاشترى ماله ليصبح لانه يثبت ملك التصرف او جواز القصد في مال الغير ﴿ فان قيل ﴾ فلي هذا وجب ان يملك اربعا او خسا من التطبيقات ثلثا بهذا الحادث وواحد او اثنين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقضى انقضاء الاول اذ لم يبق فيه فائده فينتفي به اختصه كما اذا عقدا البيع بالف ثم جددما باقتص او اكثر يصح الثاني وينسخ الاول اقتضاه ﴿ او يقال لما مرنا الثلاث محرما لم يحصل بالنسب حكما بتأثيره في الحلين فيرهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتام علة زوال الاول والثاني بالباقي كما قلنا في تداعل المدين وهو مشهور ﴿ قوله ﴾ ثبت الدخول زيادة اى على النص وانما تركه لكونه مفهوما ﴿ بغير مشهور وهو حديث امرأة رافعة ﴿ يحتمل ﴾ الضعيف راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص ﴿ وما ثبت اى لم يثبت الدخول ﴿ بدليه وهو الحديث الا بصفة التحليل ﴿ وثبت شرط الدخول ﴿ به اى بالحديث ﴿ بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب يخرج بعض المتأخرين ﴿ ومن صفته اى صفة الدخول التحليل ﴿ ويجوز ان يكون الواو في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اى والحال ان الدخول ثبت بالحديث موصوفا بصفة التحليل ﴿ وانتم ابطالتم هذا الوصف وهو التحليل ﴿ من دليه وهو الحديث حيث قلتم باشتراط الدخول وانكرتم صفة التحليل ﴿ علا اى لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم فكان الطعن علما عليكم ﴿ قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله من نظرنا الى السنة كان الامر ما ظله ابو حنيفة رحومتي فطرت الى موجب نص الآية اشكل وانه اولى الامر من قولنا بظاهر كلمة حتى ومثله اختلف فيها كبار الصحابة رضى الله عنهم بصعب الخروج عنها والله التوفيق ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى من الخاص الذى مر ذكره قوله تعالى الطلاق مرتان اى الطلقة الشرعية تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ﴿ ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرار كقوله تعالى فارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة ونحوه قوله ليك ومعدك وحنائك ﴿ وقوله جل ذكره فاسألك بمعروف او تسريح باحسان فتخير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحواهن السراح الجليل الذى علمهم ﴿ وقيل سمنا الطلاق الزوجي مرتان لانه لازمة بعد الثلاث فيكون

ثبت الدخول زيادة بغير مشهور يحتمل الزيادة بثله وما ثبت الدخول بدليه الا بصفة التحليل وثبت شرط الدخول بالاجماع ومن صفته التحليل وانتم ابطالتم هذا الوصف من دليه علا بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصله ووصفه جعلوا من ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الآية

المراد بالمرتين حقيقة الثنية وإلى هذا الوجه مال المصنف * ويدل عليه قوله تعالى عليه
فأسالك بمعروف أي رجعة يرغبه لأعلى قصد اضرار أو تسريح بإحسان بان لا يرجعها
حتى تين بالعدة أو بان لا يرجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة وضارها * وقيل
بان تلقها الثالثة في الشهر الثالث * وقوله تعالى فان خفتم أي علمت أن اولتكم
وهو خطاب للحكام * ان لا يقيموا أي الزوجان * حدود الله أي حقوق الزوجية
بما يحدث من نشوزها أو نشوزها فلا جناح عليهما أي لا اثم على الرجل فيما اخذوا على
المرأة فيما ائذنت به نفسها أي لا يكون دضها اسرافا واخذة ثلما * هذا تفسير لانه *
ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضي الله عنهم
وقال الشافعي رجعة الله في قوله القديم هو فسح وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى
الروايتين عن عثمان رضي الله عنهما * وقائمة الخلاف تنفرد في انقصاص ععدد الثلاث
به * تمسك الشافعي بأنه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفائة وخيار العتق
وخيار البلوغ عندكم فيفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشئ رجعة الله تمسك في
اثبات كونه ملاتا بالنص على ما ذكره في الكتاب * قوله * ذكر الطلاق مرة يعنى
بقوله عز اسمه والطلاقان يترصن وذكره مرتين بهذه الآية * واعقبها الضمير البارز
راجع الى المرة والمرتين لا الى المرتين فحسب أي اعقب المرة بآيات الرجعة بقوله
وبعولتهن والمرتين بقوله فأسالك بمعروف يعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هي
مشروعة بعد تطليقة كذا قيل * والظاهر ان مراد من الذكر مرقوم مرتين الذكر في هذه الآية
لا غير اذا لسوق يدل عليه لانه في بيان قوله تعالى الطلاق مرتان ودلالته على ان الخلع
طلاق لا في بيان قوله عز ذكره والمنفقات يترصن اذا لا حاجة له الى التمسك به *
وانما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى والطلاقان يترصن وقوله الطلاق
مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك * ويدل على ما ذكرنا ببيان
وجه التمسك ايضا * والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة
الى ان الثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيها مقصود ايضا حتى لا يخل
ارسال التطليقتين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جنبا لا يسمى مرتين كمن اعطى فقيرا
درهمين لا يقال اعطاه مرتين الا ان يفرق * فعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين
أي مع الاولى لا بدنيها كما يقال فصحتك مرة ومرتين فلم تسمع وآيت بآيك مرة ومرتين
فا صادتكم وواد مع الاولى لا انه تصح ثلاث مرات واثاء ثلاث مرات * ويموز
ان يكون الضمير في واعقبها رجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى
المرتين فحسب على التقديرين اثبات الرجعة بقوله فأسالك بمعروف لا غير فانهم * قوله *
فاما بما بيان وجه التمسك أي بما الله تعالى في اول الآية بذكر فضل الزوج وهو الطلاق
ثم زاد فضل المرأة وهو الاقضاء * وتحت الافراد أي افراد المرأة بالذكر تخصيصها بالاقتداء

فان الله تعالى ذكر الطلاق
مرة ومرتين واعقبها
بذكر الرجعة ثم اعقب
ذلك الخلع بالمال بقوله
تعالى فان خفتم الاقيما
حدود الله فلا جناح عليهما
فما ائذنت به فانما بدأ بفعل
الزوج وهو الطلاق
ثم زاد فضل المرأة وهو
الاقضاء وتحت الافراد
تخصيص المرأة به وتقرير
فضل الزوج على ما سبق
فأثبت فضل الفسخ من الزوج
بطريق الخلع لا يكون عملا
به بل يكون رفعا

اي لا يكون الاخذاء الا من جانبها لانها هي المتاجزاة للخصاص ويصير تقدير الكلام فلا جناح
عليها فيما اختصت هي به وهو الاخذاء * وفيه اي في الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف
الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى لا جمعها في قوله ان لا يقيم ثم خص جانبها مع انها
لا تنفصل بالاخذاء الا بفعل الزوج كان يساها بطريق الضرورة ان فعله هو الذي سبق في
اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المتطوق كما في قوله عز اسمه وورثه
ابواه فلا ممة التثنت فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق * فن جعل فعله في الخلع
فحشا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص المتطوق حكما وهو الطلاق بل يكون زفا
* فان قيل * ذكر في اول الآية الطلاق لا فعل الزوج صريحا فثبت بالبيان السكوني
هذا القدر وبصير في التقدير كانه قيل فان ختم الا بيقا حدود الله ولا تطلقها مجانا فلا جناح
عليهما فيما ائذنت به لتعصيل الطلاق فيكون الآية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع
وكلاهما في الخلع * قلنا * بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جيلة
بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبسها قضا صا الى النبي
صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديفة فلترد على فقال عليه السلام
اردين عليه حديفته وتماكين قالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا حديفته قطع ثم قال
بانابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان اول خلع في الاسلام * فان قيل *
لو كان الخلع طلاقا صارت التطبيقات اربعا في سياق الآية * قلنا * المراد بقوله
الطلاق مرثان بيان الشرعية لا بيان الوتوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق
في مواضع ولا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر فكذلك
هنا كذا ذكر في بعض الشروح واما قول الشافعي انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان
النكاح بعدمائه لا يقبل الفسخ الا ترى انه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك التابت
به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاية ففسخ قبل التمام فكان
في معنى الاشاع من الاعمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فاما يقع بعدمائه
العقد والنكاح فلا يمكن ان يحتمل فحشا فيعمل قطعا للنكاح في الحال فيكون طلاقا
* قوله * ومن ذلك قوله تعالى فان طلقها الآية الصريح يلحق البائن عندنا
وعند الشافعي لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذلا بينونة
فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات واليه يشير لفظ التهذيب قد ذكر فيه اذا طلق
امرأته طلاقا رجعيما ثم طلقها في المدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطئ اما
المختلعة اذا طلقها زوجها في المدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع * ورايت في
بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق
الخلاف الا في المختلعة وما ذكرته اول اصح * قال لان الطلاق مشروع لا زالة ملك
النكاح وقزال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد اقتضاء العدة * واستدل الشيخ بالآية

ومن ذلك قوله تعالى
والسارق والسارقة
ياقطمو ايديهما جزاء
كسبا وقال الشافعي رحمه الله
القطع لفظ خاص لمعنى
مخصوص فاني يكون ابطال
عقبة المال علا به قد
وقسم في الذي ابيتم

قال وصل الطلاق بالاكتهار بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو الوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيحا على صحة إيقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الآية أن يطلقها بعد الخلع * فن وصله أى الطلاق أو قوله أن يطلقها بالرجعي يعنى بأول الآية * لا يكون وصله علا بالفاء ولا يانا * واعلم بان ما ذكره الشيخ مشكلا فانه ذكر في شرح الشاويلا هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان أى أن يطلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى * وذكر في الكشف أن يطلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه أو أن يطلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصله بالاية الاولى وكذا في جامعة التفسير * ثم المراد من قوله أن يطلقها * اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى أو تسمرح بإحسان على ما روى ابو رزين العقيلي رضى الله عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال وتسمرح بإحسان أو بيان الشرعية كما ذهب اليه أكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله بأول الآية لا بالخلع فلا يبقى التسلب به في المسئلة كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة. قبل الخلع علا بالفاء وانما ثابته بالإجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فرضنا ان موجب حرف الفاء يافط وانها لطلق السلف * ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والإجماع * واجاب الامام البر غري في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله أن يطلقها فلا تحل لا في قوله أو تسمرح بإحسان وان قوله فيما اخذت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما اخذت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الاكتهار الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق أكثر من الثلاث ويبقى النص جهة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضي الامام في الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المضمرين لا يستقيم ههنا لانوا لجئنا على هذا الوجه لم يبق جهة في المسئلة الاولى وقد بينا في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على ما دل دليل سبب الزول فاذا كان الاولى ان يترك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال: المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمنعى التقمية المذكورة في البسوط وغيره * قوله * تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم أى سوى هؤلاء الحرمات ان يتنصوا فنقول له بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم إرادة ان يكون ابتغاءكم لمواالكم * ويجوز ان يكون ان يتنصوا بذلا مما وراءكم * والاموال المهور * محضين في حال صكونكم ناكحين غير زانين فلا تضيعوا اموالكم وتفقروا

ومن ذلك قوله تعالى ان يتنصوا لمواالكم محضين فاعلموا
احل الابتغاء بالمال والابتغاء
لفظ خاص وضع لمبنى
مخصوص وهو الطلب
والعطب بالمقد يقع
فمن جوز تراخي البذل
عن الطلب الصحيح الى
المطلوب وهو فعل الوطئ
كان ذلك منه ابطالا
فقط به مذهب الفخيم

اتسكتم فيما لا يحل لكم فقصروا دينكم * ومفعول ان يتفقوا مقدر وهو النساء *
 قاله تعالى احل الايتام اى الطلب بالمال والياء للالصاق فيقتضى ان يكون
 الطلب ملصقا بالمال والطلب بالمقديق لا بالاجرة والتمتع وغيرهما قوله تعالى
 غير مساقين فيصحب المال عند العقد اما تسمية واما وجوبا فيجب التبرع * وقوله عن
 الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل
 تراخى الى الوطئ * قوله * في المفوضة بكسر الواو وبفتحها * واعلم ان التفويض
 هو التزويج بلامر وهو عنده صحيح وقاتله الصحيح هو ان تاذن المرأة المالكه لامرها ثانيا كانت
 او بكرا لوليها ان يزوجه بلامهر او يقول زوجنى ولا تذكر المهر فزوجها وليها
 ويقول زوجتك بلامهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد تزوج امه بلامهر او يسكت
 عن ذكر ليصح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب * ولو دخل بها
 وجب لها مهر المثل ولها مطالبة بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض بلامر لها *
 والفساد هو ان يزوج الاب الصغيرة او الجنون مفوضة او الاب زوج البكر الباقدون
 رضاها مفوضة في انعقاد النكاح قولان أحسهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في
 التهذيب للإمام محيى السنة رحمه الله * ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة
 المالكه لامرها مفوضة بكسر الواو وانها فوضت اى اذنت في التزويج بلامهر ومفوضة
 بغضها لان وليها فوضها اى زوجها بلامهر والامة الزوجة بلامهر لاسمى الا مفوضا بالفتح
 فهذا معنى فتح الواو وكسر ها * فاما ما ذكر في بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هى التى
 زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هى الصغيره التى زوجها وليها بلامهر فصح لان نكاح الاولى
 فاسد عنده لمدم الولي فلا يكون من باب التفويض وفي نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كما ذكرنا فلا
 يأتى الخلاف * وذكر في الطرقة المنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ان المتك
 بهذه الآية من اصحابنا لا يستقيم في المفوضة الا فيه دليلا على كونه مشروعا بحال وليس
 فيه نفي كونه مشروعا بلامال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام
 الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى فانكموا اما طاب لكم
 وانكموا الاياي منكم فانه باخلاقه يدل على ما ذكرنا والمطلق يجرى على الاخلاقه والمقيد
 على تشييده * قلت المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق
 كما في كفارة اليمين وهما كذلك فيجب حال المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط
 فيه الاشهاد مع ان اخلاقه لا يدل عليه فكذا بشرط المال * قوله * تعالى قد علمنا ما
 فرضنا عليهم اى قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والا ملة كذا في الكشف *
 وقيل النفقة والكسوة والمهر * وفي التيسير اى ما اوجبتنا من المهور في امسك في
 ازواجهم ومن العوض في ما ايمم واحلنا لك الواهبه نفسها من غير مهر والمقتضا لك
 الاصطفا من النسيئة ما شئت * ضل هذا القول استدلال الشيخ في تقدير المهر بقال القرص

في مسئلة المفوضه منه قوله
 تعالى قد علمنا ما فرضنا
 عليهم في ازواجهم
 والفرض لفظ خاص وضع
 ليعنى بخصوص وهو التقدير
 من لم يحمل المهر مقدرا
 شرعا كان مبطلا وكذلك
 الكناية في قوله تعالى ما
 فرضنا لفظ خاص يراد به
 نفس التكلم

لفظ خاص اعني مخصوص وهو التقدير فيقتضي ان يكون المهر مقدرا بحيث لا يجوز نقصان
عنه الا انه في تعيين المقدار يجعل فالحق السنة بآيات به وهي ما روى جابر بن عبد الله
رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزوج النساء الا الاولاد ولا يزوجن الا
من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا
كان مبطلا له لاعلام به * ولكن النقص ان يقول لا اسلم ان الفرض خاص في المعنى الذي
ذكرت بل الفرض الجزء في الشيء ومنه قيل فرض القوس للجزء الذي يقع فيه الوز *
والفرض للخدمة التي يحزبها * والفرض للسهم المفروض فوقه وفرضة النهر ثلثه التي
منها يستقى * والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور * والفرض البيان ايضا قال تعالى
سورة ازلنا ها وفرضناها اي بيناها في قول ضمير واحد من المفسرين * وقال
قد فرض الله لكم * فيما فرض الله له اي بين في قول جماعة * والفرض التقدير كما
ذكرت فيكون مشتركا لخاصا * او هو خاص في القطع حقيقة فيه على ما قال صاحب
الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة الفقه ثم نقل
الى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من حله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم
في حق الامانة يستقيم في حق الأزواج لان ما بهنوا ومن الفقه والكسوة اوجب لهن عليهن
كوجوبه ووجوب المهر للأزواج عليهم ولهذا فسرناه ما قبله بالتاويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير
فلا يستقيم في حق الامانة لم يقدر على الموالى للامه شيء * وبدل ايضا على ان الايجاب
هو المراد ههنا كذا على انها صلة الايجاب لاصلة التقدير يقال فرض عليه اي اوجب
ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول
بالتقدير في المهر ابطالا * قوله * فدل ذلك اي مجموع قوله فرضنا على ان صاحب
الشرع هو المتولى للايجاب بالإضافة الى ذاته * والتقدير بلفظ الفرض * وان تقدير
العبد اسماء به قبل معناه ان مهر النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى ولكنها
غيب عنا فبما صلاح أزواجين على مقدر يظهر ذلك التقدير المعلوم لانهم يقدرون ما ليس
بقدره اعتبر هذا شيم الأشياء كلها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم
المقومين ونظيره كفارة الجين فان الواجب في حق كل احد معلوم عند الله تعالى
مستور عنا ويظهر في ضمن الفعل * ولكن فيه بعد لان الفرض اثبات تقدير
المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامثال كتقدير نصاب المرفة وما ذكروه لا يفيد
بغذا الفرض ويلزم منه انها لو اصطلمها على الحجة يكون ذلك اظهارا للتقدير ايضا كما
لو اصطلمها على العشرين * والذي يحظر بآل ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال لو كان المهر مقدرا بما ذكرتم ينبغي ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان
عليه اعتبارا باعداد الركعات ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر
مقدرا * فالجواب بانه من التقدير التي يمنع النقصان دون الزيادة كقضايا الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب
الشرع هو المتولى
للايجاب والتقدير وان
تقدير العبد مثال به فن
جعل الى العبد اختيار
الايجاب والترك في المهر
والتقدير فيه كان ايضا
لوجب هذا اللفظ الخاص
لا علام به ولا يانا لانه
بين

الآثر انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لا مهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل
ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا التقدير لا بمحالة كالتزام الزيادة في الزكوة
بمختلف جانب القصص لان ترك للاشتغال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد
امتثال به اى بتقدير الشرع * فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والتزك في المهر اى
اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلى بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي حيث قال ان
شاه او جب المهر في العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاه ففاه فيصح قيده ايضا
ويؤثر في فساد العقد كنفي الثمن عن البيع يصح ويصدق البيع * والتقدير فيه اى في المهر
كما جعله الشافعي حيث قال ايجاب واصله بالعقد ويبر مقدار مفاوض الى رأى الزوجين كان
ابطالا * ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا
على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير * قوله * ومن
ذلك اى ومن الخالص المذكور قوله تعالى والسارق والسارقة الآية * رفعهما على الابتداء
والخر مخوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما * او التبر
فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لضمهما معنى الشرط * ايديهما ايديهما ونحوه قد صفت
قلوبكما اكنى بثنائية المضاف اليه عن ثنية المضاف * واريد باليدن اليدين دليل قرأة
عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايديهم * جزاء ونكالا مفعول لهما كذا في الكشف
* وذكر في التيسير انما جمع الى الايدي لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريديهما
الجمع فلذلك قال الايدي لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على الثنية ولم يقل ايديهم
لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شائع لغة
كالجمع بين تدبير المعنى وتأنيث اللفظ * وفي عين المعاني وقرأ ابن عباس والسارقون
والسارقات فاقطعوا ايديهما والصواب ايديهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والمضمان يجمع
من اثنين لانهما اثنان من اثنين * واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع يني الضمان عن
السارق حتى لو هلك المبرق عنده قبل القطع وبسده او استهلكه لا يضمن كما لو اطلق
خرا وهو ظاهر المذهب * وروى الحسن عن ابي حنيفة رجحما الله انه يضمن اذا
استهلك وقال الشافعي رجة الله عليه القطع لا يني ضمان العين عنه بل العين في حق
الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى
امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل
معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على اتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من
ضروراته ايضا لانهما مختلفان * اسما وهو ظاهر * ومقصودا لان احدهما شرع
جبرا للمحل والآخر شرع زاجرا بطريق العقوبة * ومجلا لان محل احدهما اليد ومحل
الآخر الذمة * وسببا لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة
على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الآخر العبد واذا

ومن ذلك قوله تعالى
بعد هذا ان مدلتها فلا
تحمل له من ينفذ والفاء
حرف خاص لمفنى
مخصوص وهو الوصل
والتعقيب وانما وصل
الطلاق بالانقضاء بالمال
فاوجب صحتة بصد الخلع
فمن وصله بالرجعي وابطل
وقوعه بعد الخلع لم يكن
علا به ولا ياتى

اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على
ثبوته وهو المومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سبعة سبعة مثلهما وكقوله عز اسمه
فاغتوا عليه بمنل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه السلام لا على اليد احدث حتى ترد فنجب
القول به فن قال بان القطع بوجوب انفا للضمان باطل العصمة لا يكون هذا فعلا بهذا الفتا الخاص بل
يكون زيادة عليه بالاي لو يجبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعدما قطعت عينه
وقد ايتى ذلك وفيه ترك العمل بالمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله * انى معنى كيف وهو
استفهام بمعنى التثني اى لا يكون ابطال عصمة المال علابه * والجواب * ان ذلك اى
ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها * مقرون بقوله والسارق وقد يجوز ان يغير
النص بدليل يقرن به كقوله لك انت حرفن فى اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء
او الشرط تغير موجهه كذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المحل
وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء *
وفى قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعى
المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارة ثم طعن من غير روية فيكون
الطعن عاما عليه * ثم يان اشارة الى ما ذكرنا ان الجزاء اطلق ههنا والجزاء اطلق
فى معرض التسويات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد تبين به
ان وجوب القطع حق لله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل وما يجب
حقا للعبد يتقيد به مالا كان او عقوبة كالغضب والقصاص ولهذا لا يملك المروق منه
الخصومة بد سوى الحد والبيات ولا يملك الصفو بعد الوجوب ولا يورث عنه
وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بينك حرمة هى لله تعالى على
الخلوص ليكون الجزاء واقعا وذلك بان ثبت الحرمة لصنى فى ذاته كحرمة شرب الخمر
واذا لا خلق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا فى ذاته بالباحة الاصلية ومثل هذه
الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كحشر عصير الفير ولوطى فى حالة الحيض * ثم
ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما خلق العبد على الخلوص ولم
يستبق لذاته حقا حتى يصح نيل العبد واباحته ويجب الضمان له بالانلاف ولا يجب
له تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بمرقه حقا لنفسه خالصا ضرورة انه
استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لاتبقي للعبد ضرورة
كالصير اذا تقرر وصار محترما حقا لله تعالى لابقى حقا للعبد وكالارض تنفذ مسجدا
او صارت لله تعالى لابقى للعبد وكالابقى للبايع اذا ثبت المشتري بالبيع فهذا معنى قول
التشيع ومن ضروريته تحويل العصمة اليه * وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة
ابطالها على العبد بقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا * فان قيل * لا نعلم ان الحرمة
واحدة بل المال محترم خلق الله تعالى لوجود التهى فيجب القطع ومحترم ايضا خلق العبد

والجواب ان ذلك ثبت
بنص مقرون به عندنا
وهو قوله تعالى جزاء بما
كسبوا لان الجزاء المطلق
اسم لما يجب لله تعالى
على مقابلة فعل العبد وان
يجب لله تعالى نيل على
خلوص الجنابة الداعية
الى الجزاء واقعة على حقه
ومن ضروريته تحول
العصمة اليه ولان الجزاء
يدل على كمال الشروع
لما شرعه ما خوذ من جزى
اى قضى وجزاء بالهزة
اى كقولك الله يستدعى كمال
الجنابة ولا كمال مع قيام حق
العبد فى العصمة لانه يكون
حراما لصنى يكون فى غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم والاحرام وشرب
 خمر الذي عندهم وكوجوب الدية مع الكفارة ﴿ قلنا ﴾ بل الحرمة واحدة لانا لا نجد
 القطع يجب الابعال محرم حق العبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانه
 على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى لعبد يضاف وجوب الضمان
 اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية
 على الاحرام والحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه
 مقضيا به وجب الضمان * وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى
 لاحق العبد فانها يجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر النيا وان لم يكن حقه مضموئا بالدية *
 وكذلك شرب خمر الذي لان الحد بشرها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر
 نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان * ثم استدل الشيخ
 رحمه الله بوجه آخر فقال لان الجزاء يدل على لفة * على كمال التشريع وهو القطع
 في مثلثا مثلا * لما شرع له وهو السرقة او الزجر * والضحية المستكن راجع الى
 الشروع والبارز الى ما * يعني تسمية الشيء جزاء يدل على انه كامل وتام في المقصود
 الذي شرع له لانه مأخوذ من جزى بالياء اى قضى والقضه الاحكام والا تمام قال * عليهما
 مسرودتان قضاهما * داود اوصع السوانع تبع * اى احكمهما وانهما كذا قيل * فلي
 هذا اصله جزاى بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالقضاء اصله قضى *
 وجزاء بالهمز اى كفى والشيء * انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فلي هذا يكون الهمزة اصلية
 والاول اظهر لانه مصدر جزى يحزى يقال جزته بما صنع جزاء فاما كونه مهموزا
 فاما وجدته في كتب اللفه التى عندى ولعل الشيخ وقف عليه * واذا دل لفظ الجزاء
 على الكمال لفة استدعى كمال الجناية لان كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بان
 يكون الفصل حر اما لعينه ومع بقاء العصمة حقا لعبد لا يكون الفصل حرا ما لعينه
 بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط
 الحد فلا يجب معها الحد كالا يجب بالغضب * والفرق بين التكتين ان الاولى استدلال
 باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه القوي وحاصلهما يرجع الى معنى واحد وهو
 الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا * واستدل
 شمس الائمة رحمه الله في المسوط بوجه آخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فلو
 اوجبت الضمان منه لم يكن القطع بجميع موجب الفعل فكان نفعنا لما هو ثابت بالنص
 ﴿ قوله ﴾ ولا يلزم ان المالك لا يطل جواب سؤال وهو ان يقال المالك شرط لنفاذ
 السرقة موجبة لقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع التباش عندهم باعتبار شبهة في المالك ثم لم
 يقتض وجوب القطع نقل المالك الى الله تعالى بل يبق للعبد كما كان حتى يثبت له
 ولاية الاسترداد ان كان قائما بينه فكذلك لا يقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان المالك لا يطل
 لان عمل الجناية العصمة
 وهى الحفظ ولا عصمة
 الا يكونه مملوكا

التعنين ان كان هالكا * فاجاب وقال اشترط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصية التي هي محل الجنابة وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجنابة على الملح بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصية لا يتحقق بدون الملك لان ماليس بمملوك لعبد ليس معصوما ثبت ان اشراطه لتحقيق العصية لانه فلا يلزم من انتقال العصية انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجنابة الكاملة قد انقضت به وذلك كالعصير اذا تخبر بكي الملك لصاحبها وان انتقلت عصيتها الى الله تعالى وكالاشاة اذا ماتت بكي ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين حقا لله تعالى ﴿ قوله ﴾ فاما تعين الملك فشرط جواب سؤال اخر ورد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصية في تحقق الجنابة وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على ما قلتم ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى الملك ويثبت البينة من غير دعوى كازنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى * قال تعين الملك ليس بشرط لعينه ايضا بل لظهور السبب بخصوصه عند الامام فان السرقة هي الجنابة على مال الغير ولا يتصور الجنابة موجبة لعبد الا بذلك الملح وهو المال المتقوم الحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصوصه الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجنابة لا غير كذا في الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كالكتاب ومتولى الوقف والقاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والرمثين * ووجه اخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجنابة العصية ولا عصية الا يكون الموقوف مملوكا لعبد لان ما هو ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصية بل يوصف بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصية اصلا وفي بطلانها بطلان الجنابة والقصود من الثقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصية * وقوله ولذلك تحوالت العصية دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصية محل الجنابة دون الملك انتقلت العصية دون الملك وعلى التقرير الثاني فلمدم اسكان انتقال الملك تحوالت العصية دون الملك * والوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ ﴿ فان قيل ﴾ قد ذكر الشيخ انه لا عصية الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصية بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من التولى يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه ﴿ قلنا ﴾ التنوي على ان الموقوف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه واللعنة ملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للترك وان لم يكن اهلا له كالسعيد والارامل يبق على ملك الواقف ايضا بما لاضله كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حيد الله والدين رحمه الله في فوائد مسوقه جفتوان كان مخالفا لظاهر الرواية * وذكر الامام غفر الدين البرغري في طريقتيه في جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المسترفة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها لغيره ولا وارثان الملك ما شرط لعينه وانما شرط ما كان الخصومة فانها شرط لظهور

فاما تعين الملك فشرط لعينه
خصمه متعينا لا لعينه
حتى اذا وجد الخصم
بلا ملك كان كافيا
كالكتاب ومتولى الوقف
ونحوهما فذلك تحوالت
العصية دون الملك
الارثي ان الجنابة يقع
على المال والعصية صفة
للمال مثل كونه مملوكا
فاما الملك الذي هو
صفة للمالك كيف يكون
محل الجنابة لينقل

السرقة وفيما ذكرنا ان عدم الملك فاليد ثابتة وهي كافية للصحة ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى آخره اى النقل انما ثبت ضرورة يكامل الجناية وانها واقعة على المال فينقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينقل اى لا ينقل وهو هكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزء انما يجب بالجناية على المال لا على المالك والملك صفة للمالك لانه عبارة عن القدرة وهي من اوصاف القادر لامن اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل وهذا جناية على المحل فيجاز ان يسقط كما في الخبر ﴿ فان قيل ﴾ العصمة صفة لحاصم لا للمالك كالمالك صفة للمالك ولهذا اقال مال معصوم ولا اقال مال حاصم كما قال مال مملوك لامان فاني يستقيم هذا الفرق ﴿ قلنا ﴾ بقرره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدي كالضرب مثله تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالفعل وهو تعلق التأثير ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل خبناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول خبناه ان التأثير بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لا بمخالفة مصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر الضروب ضرب بمعنى التأثير ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يمتطي ويمنع اى مجيئه الاعطاش والنعم وقد يكون المقصود تعلقه بالفعل دون الفاعل كما اذا بنى الفعل بالمفعول ثم المقصود من شريع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الفرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة للمال والملك صفة للمالك ﴿ قوله ﴾ وكيف ينقل وهو غير مشروع يعنى لو كانت الجناية متصورة الوقوع على المالك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لاننا لم نصهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لاسامية في الاسلام كيف واه يستلزم اثبات الثابت انجذب الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذا العبد وما في يده لولاه فاما العصمة التي ثبت للعبد قد عهد في الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم لعبد لانه تعالى فلماذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما ثبت حال انتقاد السرقة موجبة لقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليس المر القيل فيها مضبوطة بالقوية الزاخرة ولكن انما يتقرر هذا الاستنباط لان ما يجب لله تعالى تامله بالاستنباط فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع بين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان لعبد وان

وكيف ينقل الملك وهو غير مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما في الخبر والله اعلم

تعدد الاستيفاءين أنها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يتدفع كثير من الأسئلة * ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا أنه يتحقق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو سبب المروق منه العين المروقة للشارق أو باعها منه أو من غيره صح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه بعد القطع في رواية الحسن عن أبي حنيفة رجهما الله لأن الاستهلاك ضل آخر غير المروقة فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل * ولا يقال ينبغي أن لا يظهر الانتقال في حق الضمان أيضا لأن الضرورة قد اندثرت بآياته في حق وجوب القطع * لا نقول قد بينا أن العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها وإبطالها في حق أحد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الآخر فلا يؤدي إلى تكرار الضمان بإزاء شيء واحد * ولهذا قلنا إذا استهلك لا يضمن في ظاهر الرواية لأن الاستهلاك إتمام المقصود بالمروقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه أيضا بخلاف البيع والهبة فإنه ليس بإتمام المقصود بالمروقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا في البسوط * فإن قيل * لو انتقلت العصمة إلى الله تعالى كما في الحر يلزم أن لا يجب القطع كما في سرقة الحر * قلنا * إنما لا يجب القطع في الحر لأن من شرطه أن يكون المروق معصوما حقا للعبد قبل المروقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وخشيشه والحر ليس كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المروق فقد كان معصوما قبل المروقة حقا للعبد مفتقرا إلى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه * فإن قيل * أن القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان إبطال حقه فيفتح القول به * قلنا * أن كان فيه إبطال حقه صورة فیه تكميل معنى الحفظ عليه لأنه لا يمكن الجمع بينهما لأن الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع اتفق من الضمان لأن فيه تحقيق الحفظ حاله السرقة يميل المصلح من تناول لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بإيجاب الضمان له كما أن إيجاب القصاص خير له من إيجاب الدية لأن الزجر وصيانة النفس فيه أتم ولهذا سمى حياً فكذلك هذا * وأما ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام عن محمد رجهما الله لأن المروق منه قد لحقه نقصان والخبران من جهة بسبب هو مستعد فيه ولكن تضر على القاضي القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يفتى برفع نقصان والخبر أن الذي الحق به فيما بينه وبين رب كذا في المبسوط والله اعلم * قوله * ومن هذا الأصل أي ومن القسم الذي نحن في بيانه وهو الخامس

ومن هذا الأصل

﴿ باب الأمر ﴾

﴿ باب الأمر ﴾

ذكر الشيخ رحمه الله في أول الباب لفظة ذلك وهو للإشارة إلى العبد ولما طال الكلام

(ويعد)

وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو للإشارة الى القريب وكذا ذكر قبل باب النهي
 وكان عكسه اولى الا انه ذكر في شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة اليه
 بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس القائب ومن
 حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصعب فيه استعمال اللفظين وذلك كما
 يقال دخل الأمير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى
 الاخبار عن دخول الأمير وهو بما لا يحس بالبصر * ولهذا قال بجاهد ومقاتل وابن
 جريح والكسافي والأخفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب *
 واعلم ان عبارات القوم اختلفت في تعريف الامر الذي بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ
 تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة * قبل هو القول يقتضى طاعة المأمور بآتيان
 المأمور به * وفيه تعريف الامر بالمأمور والمأمور به التوقف معرفتها على معرفة الامر
 لاشتقاقهما منه * وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة
 الامر وعلى التقديرين يلزم الدور * وقيل هو قول القائل ان دونه اهل ونحوه وهو
 غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجير والاهانة ونحوها * وقيل هو اللفظ الدال على
 تحصيل الفعل بطريق الصلو ويلزم على المراده والمراد الاول ايضا ان صيغة الامر
 لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا * وعلى
 انقسامها انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا يغيب
 قائلها الى الحق وسوء الادب * وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء
 واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتئاس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض المتأخرين
 ان الامر اختصا فعل غير كف على جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب
 لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصفة سميت به مجازا * ويقول فعل غير
 كف احترز من النهي * ويقول على جهة الاستعلاء عن الالتئاس والدعاء كما
 ذكرنا * وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام
 فيكون قوله اهل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن
 لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افضل حقيقة في الامر وقوله لاتفعل حقيقة في النهي
 * قوله * فان المراد * الفاء فان اشارة الى تقليل كون الامر من هذا الاصل وهو
 الخاص * المراد بالامر اى الوجوب لان عندنا عند هؤلاء الخالفين لاموجبه الا الوجوب *
 يختص بصيغة لازمة اى لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو
 الخاص هنا المستشعر اليه * ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المتزادفة
 وقد يكون على العكس كعوض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ
 المتباينة فالشيخ يترخص الجانبين اشار الى انه من القسم الاخير * والغرض من تعرض جانب
 اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه في بيان خصوص اللفظ

فان المراد بالامر يختص
 بصيغة لازمة عندنا ومن
 الناس من قال ليس المراد
 بالامر صيغة لازمة
 وحاصل ذلك ان افعال
 النبي عليه السلام عندهم
 موجبه كالامر وهو
 قول بعض اصحاب مالك
 والشافعي رجحما الله

ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره ليستقيم التعليل * ومن الترض لبناب
 المعنى هو قوله المراد بالامر يتخص هو الاشارة الى ان الخلاف الذي يذكر بعد في خصوص المعنى
 لا في خصوص اللفظ فانه لم يخالفوا في ان صيغة افضل خاصة في الوجوب ولكنهم قالوا انه
 يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها * ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود الكلي
 من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص * وهذا هو الترض من المدلول عن لفظة الخصوصية
 الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه اللفظة
 ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى
 بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى
 هذا كان ذكر اللازمة في قوله يتخص بصيغة لازمة تأكيد اذا لزوم يستفاد من الاختصاص
 بالصيغة اما ذكرها في قوله ليس المراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذلول لم يذكر اللازمة ههنا لم
 يفهم نفي اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيفضل الكلام *
 واعلم ان المخالفين واقتوا على ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لاستفاد الا بالامر
 فصارا متلازمين وان الصيغة الخصوصية يسمى امرا حقيقة فمفصل بها الايجاب ولكن
 الاختلاف في ان الفصل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فندنا لا يسمى امرا
 على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب
 فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افضل النبي عليه السلام
 عندهم اى عند ذلك البعض الذي دل عليه قوله من الناس موجهة كالامر اى كالامر
 المتفق عليه وهو صيغة افضل * وصورة المسئلة انه اذا قل البناء من فضله عليه السلام
 التي ليست بسهوا مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصايصه مثل
 وجوب الضمى والسواك والتجديد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطعه
 يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى قاطعو ايديهما وتيممه الى المرتقين فانه بيان
 لقوله جل ذكره فاصموا بوجوهكم وايديكم هل يسمنا اى يقول فيه امر النبي عليه السلام
 بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا * فندنا في احدى الروايتين منه وابتى
 العباس بن سريج وابتى سعيد الاصطخري وابتى على بن ابي هريرة وابتى على بن ابي خيران من
 اصحاب الشافعي يصح إطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع * واما اذا كان
 وعند عامة العلماء لا يصح الملافة عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع * واما اذا كان
 بنا لمجمل فيجب الاتباع بالاجاع ولا يجب في الاقسام الآخر بالاجاع * ثم اختلفوا
 فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة الخصوصية والفصل بالاشتراك القطعي كاشتراك
 لفظ العين بين مسمياته * وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان
 بين الانسان والفرس * والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان ثبت لكل واحد
 ثبوت الآخر وثبتى باتفاته فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انشاء الاشتراك في لفظ

الامر ومن ثبوته تغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلماذا يتعرض في الدلائل تارة لنفي
الاشتراك وتارة لتفي الوجوب عن غير الصيغة وآياته فافهم * احتج من قال بالاشتراك
اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فصله وطريقته لانه وصفه بالرشد
والفعل انما يوصف به لا القول * وقوله عز ذكره وما امرهم شورى بينهم اى ضلهم * وقوله
جل ثناؤه تنازعتم في الامر اى فيما تقدمون عليه من الفعل * وقوله عز اسمه اخبارا التبيين
من امر الله اى منعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في الاطلاق
الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا
وقوله ولو لم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مستفادا بالفعل اى حاصله
به ومفهوما منه لما سمي بالفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه اذ ذاك يصير لقوا من
الكلام * واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق الجواز لانه
لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء
ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت
كونه موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر * ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق الجواز
فانجل على الحقيقة اولى لانها هي الاصل * وبالسنة وهي ما روى انه عليه السلام شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق قضاه مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلى * وما روى
انه عليه السلام قال في جبة الوداع خذوا عني منا حكم فاق امرؤ مقبوض فجعل التابعة
لازمة ثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه
بشر مثلنا * وبان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة
في كل واحد منهما فان المودع بمعنى الخشب يجمع على عيد ان ومعنى اللهو على احواد وقد جمع
الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما * واحتج
من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشتركان في نام كالتشبيه والشأن فيصير
جعل الفعل المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما في الاشتراك اللفظي والجواز لان كل واحد
منهما خلاف الاصل * واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا
بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى التميم دون الاخر لان تساوول المشترك
للعلى على المواء والامر بخلافه * وآيته حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا
يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك * وفي نفي الاشتراك بانه لو كان مشتركا بالاشتراك
المعنوي لما فهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان معناه اعم من كل واحد منهما ولا
دلالة للاهم على الإخص كالدالة للحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور في طائفة
الكتب وهو تعرض لنفي الاشتراك من الامر وانفائه الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن
الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفي الايجاب عن غير الصيغة على عكس ما

واحتجوا بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد
اى فصله ولو لم يكن
الامر مستفادا بالفعل
لما سمي به وقال عليه
السلام صلوا كما رأيتموني
اصلى فبصلوا التناهي
لازمة

ذكروا لطابق ما ذكره في أول الباب * فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت
 دلالات على المعاني المقصودة فكأنه اراد بذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان
 كان لانقاذ دلالة اللفظ واراد بالمعاني مدلولات الالفاظ بمعنى الموضوع للدلالة على المعاني
 التي قصد التكلم القامها الى السامع واراد ان بينها له هي العبارات لا غير * ولا يجوز
 قصور العبارات عن المعاني اى لا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج في الدلالة
 عليه الى شئ اخر لان المهمات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات كثرة فاما وقوع
 المشترك في اللفظ فليس من قبيل قصور العبارة الا ترى ان لكل معنى من المشترك اسما على
 حدة اما ضم الى المشترك صارا مترادفين * وكأنه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلبنا
 ان العبارات هي الموضوعية للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها متناهية
 لتركيبها من حروف متناهية والمعاني غير متناهية فلا بد من ان يكون غير العبارة دالا عليها
 ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لانا نجد المهمات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا
 يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تعقلها الذهن واحتج الى
 التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما يتناهى وبالله اشارة بقوله المعاني
 المقصودة * واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات
 وانها لا تقصر عن المعاني لا يكون لفظي دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه
 اصلاته لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقد تم الاستدلال * ولكن الشئ
 ادرج دليلا اخر لتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال
 مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب * قالوا وهذا على مذهب
 الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال
 وقد تعرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف * ولكن لاحاجة الى هذا التأويل ههنا لانه
 في بيان خصوص المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان
 يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله مختصة بعبارات
 ان معنى الماضي يختص بالصيغة الموضوعية له وكذا معنى الحال والاستقبال تفيا لقرائن الذي
 هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوعية
 له كذلك لانه من اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبت اكثر الاحكام به فهو
 بالاختصاص بالصيغة الاولى * الا ترى انه لو لم يختص بالصيغة ثبت بالفعل كما ثبت بالصيغة لم منه
 الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل *
 ويحتمل ان يكون كلمة انما للتأكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل
 دليلا واحدا * وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات
 غير قاصرة عنها لما بينا ان المهمات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة
 موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة

واحتج اصحابنا ورحمهم
 الله بان العبارات انما
 وضعت دلالات على
 المعاني المقصودة ولا يجوز
 قصور العبارات عن
 المقاصد والمعاني وقد
 وجدنا كل مقاصد
 الفعل مثل الماضي والحال
 والاستقبال مختصة
 بعبارات وضعت لها
 فالمقصود بالامر كذلك
 يجب ان يكون مختصا
 بالعبارة وهذا المقصود
 اعظم المقاصد فهو
 بذلك اولي

كان هو مختصاً بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالمبارات الموضوعية لها فوجب
 ان يكون معنى الامر مختصاً بالمباراة الموضوعية له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصاً بها
 لا يثبت بالفعل ﴿قوله﴾ واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة يعني اذا ثبت ان لهذا
 المعنى عبارة موضوعية في اصل اللفظ وهي صيغة اقل مثلاً كانت حقيقة في هذا المعنى لاحتالة
 فيكون لازمة له ﴿والضمير في كان ويكون عائد الى اصل الموضوع﴾ وانما قال لازمة دون
 لازماً لان اصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فثبت على تاويل الصيغة واذا كانت
 الصيغة التي هي اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيفتح ثبوته بالفعل ضرورة
 ﴿قوله﴾ الابدليل اي زوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظراً الى اصل
 الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها في بفتح الزوم
 وثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل ﴿ثم تعرض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ
 الامر المستلزم لنفي الايجاب عن الفصل بترقيق التوضيح فقال الى ترى الى اخره وهو
 ظاهر ﴿قال المصنف في شرح القوم الفصل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب
 الوجود من التميز والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل لطلب الوجود فلا يكون مبيناً
 لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما يدل على غلب الوجود اصلاً يدل عليه وان
 كثر الالات يدل على كونه مرضياً محموداً عنه ﴿قوله﴾ وقد قال النبي عليه السلام هذم عارضة
 لما تمسكوا به من السنة وهي ماري عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه قال خلق
 النبي صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلي فخلق من خلقه فقال ما جلكم على خلق نعالكم فقالوا
 رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرني ان في احديهما قدراً فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا
 نعالكم كذا في شرح الآثار وفي رواية ابى سعيد الخدري رضى الله عنه بينما رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه إذ خلق نعليه فوضعهما عن يساره فما رأى ذلك
 القوم القوا نعالهم فلما قضى صلواته قال ما جلكم على البقاكم نعالكم فقالوا رأيناك
 القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فخبرني ان فيهما قدراً اذا اذله احدهم
 المجد فيلتر فان رأى نعليه قدراً فليسمعه وليصل فيهما كذا في المصباح ﴿وما
 روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فذكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال واياكم
 مثل يطمئن ربي ويسقني فني انكسر النبي عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله
 ليس بموجب ادلوا كان موجباً للامر لم يكن لانكساره معنى كما لو كان امرهم بذلك واشتاءوا
 به ﴿قال الفراء رحمه الله لهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم لبعض
 دليلاً ولم يصبر مخالفتهم في البعض دليلاً ﴿وقوله عليه السلام يطمئن ربي ويسقني
 يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك من دونه من الاوليه بطريق
 الكرامة ويجوز ان يكون ذلك كتاباً عما يتقوى به الروح من القربة والمجاهدة والناس يذكره
 وما عداه وغير ذلك ﴿قال بعضهم﴾ وذكرك المشتاق خير شراب ﴿وكل شراب دونه كسر اب

واذا ثبت اصل الموضوع
 كان حقيقة فيكون لازمة
 الا بدليل الا ترى ان
 اسماء الحقائق لا يسقط
 عن مسمياتها ابتداءً والجزاء
 فيصعق بغيره يقال للاب
 الاقرب اب لا يتقى عنه
 بحال ويسمى الجد ابو يصعق
 بغيره ثم هنا صرح ان
 يقال فلانام يا مريم اليوم
 بشئ مع كثره افعاله
 واذا تكلم بعبارة الامر لم
 يستقم بغيره وقد قال
 النبي صلى الله عليه وسلم
 حين خلق نعليه فخلق
 الناس نعالهم منكراً
 عليهم ما لكم خلعتم
 نعالكم وانكر صليهم
 الواقعة في وصال الصوم
 فقال اني ايت بطنى
 ربي ويسقني فثبت ان
 صيغة الامر لازمة

﴿ قوله ﴾ ولا تكرر تسمية مجازا جواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد فقال انما لا تكرر تسمية الفعل بالمجاز لان الفعل يجب بالامر فيصير ان يسمى
بالامر اطلاقا لاسم السبب على السبب ﴿ وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل
يتولاه بامر يأمر به قيل له امر تسمية للمفعول به بالمصدر كأنه قيل مأمر به كما قيل
شان وهو مصدر شانت اى قصدت سمي به المشوؤن اى المطلوب واليه اشار شمس
الائمة ايضا ﴿ على انه قد قيل ان المراد من الامر في الآية المذكورة القول بدليل قوله
فأتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به ﴿
وفي المطلع فأتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذها وما امر فرعون
برشيد اى بذى رشد بل هو غي وضلال وقيل برشد ﴿ قوله ﴾ والنبي عليه السلام دعا
الى الموافقة بلفظ الامر جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام صلوا الى التايعات ما وجبت بقوله صلوا
لا بفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افضلوا كذا الى شئ اخر يوجب الامتنال به ﴿ قال الغزالي في
جوابه وجواب امشاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلى وخذوا عني
مناسكتكم وهذا وضوء ووضوء الانبياس قبلى بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ان شرعه
وشرهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل ﴿ واما قوله
اختلاف الجع يدل على اختلاف المبنى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى
الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيد ان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح ﴿
واما الاوامر فقد ذكر في المتمد انها جمع أمرة لا جمع امر وهو حق لان فواعل في الثلاثي
جمع فاعل اسماء كواهل او فاعلة اسماء وصفة ككواكب وضوارب فاما فعل فلم يجمع على
فواعل البتة لكنه قيل اوامر جمع امر مجازا كان صيغة الفعل جعلت أمرة وجمعت على
اوامر كما جمع نهى على نواهى بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اى نهى ﴿ واما قوله
هو موطن اى مشترك معنى فماد ايضا لان ذلك يؤدى الى رفع المجاز والاشتراك اصلا
لان الاشتراك في امر عام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة ﴿ وقوله المجاز
والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ما هو خلاف الاصل بصير موافقه له اذ ادل عليه
الدليل وقد قام الدليل على المجاز ههنا كما ذكرنا والله اعلم ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى
ومن الخاص

ولا تكرر تسمية مجازا لان
الفعل يجب به فسمى به
مجازا والنبي
عليه السلام دعا الى
الموافقة بلفظ الامر بقوله
صلوا كما رأيتموني اصلى
فدل ان الصيغة لازمة
ومن ذلك

﴿ باب موجب الامر ﴾

﴿ باب موجب الامر ﴾

اى حكم الامر ﴿ الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغة لمراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك
المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

(وهذا)

وهذا الباب في بيان المراد انه متعدد ام واحد * متعين او مبهم * قوله * وانما ثبت
 خصوص الصيغة اي ثرومها المعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اي افراد
 المعنى وتعيينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعينا مع ان الصيغة المخصوصة
 لازمة له يلزم الاشتراك والاجال في الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الفرض
 من وضع اللفاظ الافهام للسمع والاشتراك والاجال يتخلان به الا ان الاشتراك والاجال
 وقعا لعوارض قد ذكرنا وسند كرها ايضا انشاء الله تعالى * فان قيل * انه في بيان
 خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام
 خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظي * قلنا * لا يتم خصوص
 اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني شرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع لعنى واحد على الافتراء
 فلا بد من التخصيص لجانب خصوص المعنى ليم خصوص اللفظ فلهذا جملة من قسم الخاص *
 واعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجها * الوجوب
 كقوله تعالى اقربوا الصلوة واتوا الزكاة * ولتندب كقوله تعالى فكتابوهم * وللارشاد
 الى الاوفى كقوله تعالى واشهدوا اذا نبايتم والفرق بين الارشاد والتدب ان التدب ثواب
 الاخرة والارشاد لتنبيه على مصطفة الدنيا ولا يقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزد
 بفضله * وللإباحة كقوله تعالى فكلوا مما اسكن عليكم * وللأكرام كقوله تعالى ادخلوها
 بسلام آمين * وللاعتذار كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله * وللإهانة كقوله تعالى
 ذقناك انت العزيز الكريم * وللتسوية كقوله تعالى اصبروا ولا تنصروا * وللتعجب
 كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اجمعهم وما ابصرهم * وللتكوين وكال القدرة كقوله
 تعالى كن فيكون * وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون * وللإخبار كقوله
 تعالى فليضضكوا قليلا وليكوا كثيرا * وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفرز من
 استطعت * ويقرب منه الاذثار كقوله تعالى ذل تنموا وان كان قد جملة فمما آخر *
 وللتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله * وللتضيير كقوله تعالى صكونوا فردة
 خاشئين * ولتمني كقول الشاعر الا ابا ابل الطويل الانجيل * وللتأديب كقوله عليه السلام
 لابن عباس رضى الله عنهما كل ما يليك وهو قريب من التذنب اذا لادب مذنوب اليه *
 وللدعاء كقوله اللهم اغفر لي * اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان صيغة افضل ليست
 حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التضيير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد
 الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن * انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب
 والتدب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقعية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة
 بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض روايات وابن شريح من
 اصحاب الشافعي وبعض الشيعة * والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من
 مواجبه * وقيل هو مشترك بين الوجوب والتدب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل

واذا ثبت خصوص
 الصيغة ثبت خصوص
 المراد في اصل الوضع
 وهو قول عامة الفقهاء
 ومن الناس من قال انه
 بجمل في حق الحكم لا
 يجب به حكم الا بدليل
 زائد

بالعنوى وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل الثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة
ضلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا * وقيل هو مشترك في الإيجاب والتدب
لغنا وهو منقول عن الشافعي * وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل
لهما وهو ترجيح الضل على الترك * وقال ابو الحسن الأشعري في رواية والقاضي
الباقلاني والتزالي ومن تبعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط او في التدب فقط
او فيما معا بالاشتراك ضلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع
اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حتى لا يجل لازدحام المعاني فيه وحكم الجمل التوقف
الا ان التوقف عند البعض في نفس الوجوب وعند البعض في تعيينه * وقال مشايخ سمرقند
رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله ان حكم الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا
يعتقد فيه تدب ولا إيجاب بطريق التبيين بل يعتقد على الإيهام ان ما اراد الله تعالى منه من الإيجاب
هو التدب فهو حق ولكن يؤتى بالفضل لا محالة حتى انه اذا اريد به الإيجاب يحصل الخروج
عن العهدة وان اريد به التدب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقعية * فاما عامة
العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في أحد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا
اجال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجاعة من المعتزلة كابي الحسن
البرصري والجبائي في أحد قوله الى انه حقيقة في الوجوب مجازا فيما عداه * وذهب
جاعة من الفقهاء والشافعي في أحد قوله وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الدب مجازا فيما
سواه * وذهب طائفة الى انه حقيقة في الإباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك
رحمه الله * قوله * واحتجوا اي الطائفة الاولى من الواقعية بان صيغة الامر
في معان مختلفة وهي ما ذكر في الكتاب من غير ان ثبت ترجيح لاحدها على الباقي
والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجال عندهم فلا يجب
العمل بما لا بدليل زائد ترجيح أحد المعاني على سائرهما لاستحالة ترجيح أحد المتساويين بلا
مرجح * والتفريق التمييز والافحص والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان في التفرع لا
يكون المأمور قادرا دلي آيات المأمور به ولهذا يلحق به افضل كذا ان استطعت كقوله تعالى
فاقرأ بسورة من مثله * فأت بها من الغرب والمراد منه النقي اي الايتان بالسورة او
النس من الغرب ليس بوجوده ومقدور اصلا وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا على آيات
المأمور به كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * اعلموا ما شئتم فان المأمور
قادر على الكفر والايان بخيما الا ان المأمور به في التوبيخ ليس بطاوب بل المراد التبي
منه اي لا تعمل هذا فانك ان فعلته ستلقى بك عقوبته ولهذا يلحق به افضل فذلك تستحق به
العقاب * ثم قوله تعالى واستغفر من ذنوبك واستغفر من ذنوبك * واستغفر من ذنوبك * ثم قوله تعالى
المعاضى بوسنتك ودعائك الى الشر من قبل التهديد لامن قبل التفرع الذي ذكره الشيخ
كنا في الكشف والمطلع وعين المعاني ونوعية التفاسير والقويم واصول تفسير الامثلة

واحتجوا بان صيغة الامر
استعملت في معان مختلفة
للإيجاب مثل قوله تعالى
اقموا الصلوة وللتدب مثل
قوله تعالى اقموا من فضل
الله والإباحة مثل قوله
واذا حلستم فاصطادوا
وقترع مثل قوله تعالى
واستغفروا من استغفرت عنهم
وقلوا بضع مثل قوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
واذا اختلفت وجوهه
لم يجب العمل به الا بدليل

واصول آبي الدير وغيرها الا ترى ان الامين قادر على الوسوسة والدياء الى التروان
 لم يكن قادرا على الاخلال والاغواء فاني يكون هذا من باب التفرع * ولا حاجة الى
 ذكر التفرع هنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية لثبت الاشتراك
 على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية بالاشتياق فلا حاجة الى ذكره * وما ذكرنا
 هو المتمسك للباقي من القائلين بالاشتراك الفظلي الا انهم قالوا حله على الاباحة او التهديد
 الذي هو المنع بعد لان ادرك التفرقة في الفئات كلها بين قوله افضل وقوله لا تفعل وقوله
 ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة
 منقولة عن غائب لا في فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه
 قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلما قطعنا انها
 ليست بالقاطع مترادفة على معنى واحد كما ان ادرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويتوهم
 زيد في ان الاول للماضى والثاني للمستقبل وان كان قد يسر بالماضى عن المستقبل وبالعكس
 قرائن تدل * وكما ميزوا الماضى عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله
 افضل والنهي لا تفعل وانما لا يفشان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل
 وهذا امر ناه بالضرورة من الفئات فسلم بما ذكرنا ان قوله افضل يدل على ترجيح جانب
 الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافة وكذا قوله اجبت لك ان شئت فافعل
 وان شئت لا تفعل فلا تفعل يرفع الترجيح في الاشتراك بين التنب والوجوب * ومن قال انه
 مشترك للاشتراك المعنوي قال جملة حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الخلق
 المشترك بين الوجوب والتنب او رضا الاشتراك والمجاز * ثم الواقعة انما قالوا بوجوب
 الصلوة بقوله تعالى افعلوا الصلوة قرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا
 موقوتا وبما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في
 شدة الخوف والمرض الى غير ذلك * واما في ازكوة فقد ائتمرن بقوله واتوا
 ازكوة قوله تعالى والذين يكرهون الذهب والفضة الآية * واما في الصوم في قوله
 كتب عليكم الصيام وقوله عن اسمه فعدة من ايام اخر واجبا فادركه على الحايض وكذلك
 ائتمنا والقتل وغيرهما من الجرمات وردت فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة
 النبوة لا تحصى * قوله * ولعلنا العلماء اى الذين قالوا بان الامر موجبا متعينا ان صيغة
 الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل * والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل
 كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل * وكما ان
 العبارات لا تقتصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتج الى شيء
 آخر على ما بيناه في الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعاني اى كل عبارة مختصة
 بمعنى في اصل الوضع المراد بالمراد الجنس * ولا يثبت الاشتراك اى في العبارة
 الا بعارض لما مر ان الغرض من وضع الكلام انهم المراد للسمع والاشتراك يثبت به

ولعلنا العلماء ان صيغة
 الامر لفظ خاص من
 تصاريف الفعل وكما ان
 العبارات لا تقتصر عن
 المعاني فكذلك العبارات
 في اصل الوضع مختصة
 بالمراد ولا يثبت الاشتراك
 الا بعارض فكذلك صيغة
 الامر لمعنى خاص

فإن يكن أصلا ولكنه قد يقع بمرض * وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع أن كانت
 القفات اصطلاحية وذلك بأن الواضع نسي وضعه الأول وقد اشتد ذلك أو كان الواضع متعبا
 وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضمان بين الأقسام * أو الإلتداء أن كانت
 توفيقية وقد مرية به فكذلك صيغة الأمر لابد أن يكون مخصصة بمعنى خاص في أصل الوضع *
 واللام في المعنى إشارة إلى اختصاص الصيغة بالمعنى * ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل
 الغير كسائر الفاظ الخصوص * السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس أي جميعهم كذا في
 الصحاح * أو بمعنى الباقي وهو الأصح فقد ذكر في الفائق أنه اسم فاعل من سار إذا بقي ومنه
 السور وهذا بما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق
 بقوله لمعنى خاص أي صيغة الأمر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع الأصلي
 الأجزاء بجميع الألفاظ الخاصة أو باقية فانها لمعنى خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها
 الأدليل * ثم كما قلنا * ويجوز أن يكون معناه كسائر الألفاظ التي يحصل بها الخصوص في
 العام فيكون إضافة الألفاظ إلى الخصوص إضافة السبب إلى السبب كقولك وقت الظهر
 والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل الغير * وإلى هذا الوجه أشار شمس الأئمة
 فقال فلا بد من أن يكون صيغة الأمر لمعنى خاص في أصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه
 إلا بمرض مغير * ثم كذا دليل الخصوص في العام * ويجوز أنه لم يرد بالاشتراك الاشتراك
 الحقيقي المصطلح وإنما أراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للألفاظ بسبب الاستعارة
 بين المعنى الحقيقي والمجازي فإن لفظ الأسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان
 الخصوص وبين النجم وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وإنما يثبت بعد ما ثبت
 خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يقتضيه اللفظ أنه غير من موضوعه الأصلي
 وأريد به هذا المعنى الآخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لأن قيام الدليل الذي يسمونه
 قرينة لازم له فبدل على المراد لاحتمال بخلاف الاشتراك الحقيقي فإنه لا يثبت معه الخصوص
 ويثبت بالاستعمال الخالي عن القرينة ولهذا يخل بالفهم ألا ترى أنك إذا قلت رأيت أسدا
 يفهم منه الهيكل الخصوص لا غير وإذا قلت رأيت أسدا يرى يفهم منه الإنسان النجم
 لا غير فاما إذا قلت رأيت هينا فلا يفهم منه شيء معين * ثم الخصوص لما استدلوا باستعمال
 الأمر في المعاني المختلفة أنه مشترك حقيق نظرا إلى أن الأصل في الاستعمال الحقيقة واستدل
 الشيخ على أنه خاص بأن الأصل في الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به
 فقال بعد ما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل وإليه أشار بقوله * ثم قد يثبت
 الاشتراك الصوري أي الجاز بالدليل الغير وهو القرينة كسائر الألفاظ الخاصة تصرف
 إلى الجاز بالقرائن النضية إليها فيثبت بالاستعمال الذي تمسكتم به بعد ما ثبت الخصوص هذا
 النوع من الاشتراك الاشتراك الحقيقي لأنه لا يجمع مع الخصوص * والحاصل أن الاستعمال يدل على
 الاشتراك وعلى الجاز فغلبه على الجاز أولى لأنه لا يخل بالفهم * قوله * وأما الذين قالوا

ثم الاشتراك إنما يثبت
 بضرب من الدليل
 الغير كسائر الفاظ
 الخصوص ثم التفهيم
 سوى الواقعية اختلفوا
 في حكم الأمر قال بعضهم
 حكمه الإباحة وقال بعضهم
 التندب وقال عامة العلماء
 حكمه الوجوب

بالإباحة قالوا * القاه في جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى
 المعنى لا الى القفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الله والدين نور الله مضجعه *
 قالوا ان ما ثبت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصبح الموضوعه * وقيل هو
 احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة في هذه المعاني ليست بامر على
 الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضيا لموجهة لاحتالة * فثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت
 بالامر وهو الإباحة كما اذا وكل رجلا في ماله ثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا القفظ
 وهو شيقن * وفي التقوم قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له إلا بالاعتبار
 فدل ضرورة على انفتاح طريق الاعتبار عليه وادناه الإباحة * واما التاديبون فقالوا لا يجوز
 ان يكون موجه الإباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب إيجاب الفعل
 راجعا على جانب الترك وليس في الإباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح
 ولا يحصل ذلك إلا بالوجوب او التنب يثبت ادناهما ليقين به ولا يثبت ازدياده لان معنى
 الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح
 بالتنب لاختصائه كون الفصل احسن من الترك وتعلق التواب به * قال الشيخ رحمه الله
 الا ان هذا اى القول بالتنب مع دليله فاسد * خصه بالحكم بالفساد دون القول الاول
 لان دليل التاديب قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له * قوله * لانه
 الضمير لثان * اذا ثبت ان الامر موضوع لثناء المخصوص وهو طلب الفعل بما ذكر
 من الدليل كان الكمال أصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجد دون وجه وكما له
 بالوجوب لا بالتنب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب التواب على فعله دل ان
 الفعل مطلوب الأمر من كل وجه فثبت به كمال الطلب من جانب * وكذا المطلوب وهو
 الفعل يحصل به من جانب الأمور غالبا فما التنب فقيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتب
 العقاب على تركه وكذا لا يؤدي الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب في
 الوجوب وجب القول به اذ لا تصور في دلالة الصيغة على الطلب لانتها موضوعه لذلك
 ولا في ولاية الأمر لانه يفترض السامعة على الالتزام * وكان قوله لا تصور في دلالة
 الصيغة احترازا من صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الانحساب مع كمال ولاية التكلم
 كقوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها
 على موضوعها وهو الإيجاب * وقوله ولا في ولاية التكلم احترازا عما اذا اقترن بالتكلم
 ما يمنع صرفها الى الانحساب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء والاتماس * قال ابو اليسر
 الامر لفظا فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان بعارض
 والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة
 الوجوب مضافا الى الامر السابق فن خيل الامر للإباحة او التنب جعل نقصان اصلا
 والكمال بعارض وهذا قلب القضية * ولا حاجة للتأذين في قوله عليه السلام اذ امرتكم

اما الذين قالوا بالإباحة قالوا
 ان ما ثبت امر كان مقتضيا
 لموجهه فثبت ادناه وهو
 الإباحة الذين قالوا بالتنب
 قالوا لا بد مما يوجب ترجيح
 جانب الوجود وادنى
 ذلك معنى التسلب الا
 ان هذا فاسد لانه اذا ثبت
 انه موضوع لثناء
 المخصوص به كان الكمال
 أصلا فيه فثبت اعلاه
 على احتمال الادنى اذ لا
 قصور في الصيغة ولا
 في ولاية التكلم والحجة
 لعامة العلماء الكتاب
 والاجماع والدليل

بسر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتمكم عن شيء فاتموا حيث فوض الأمر إلى مشيئنا وهو دليل التذية لا لأنهم أتوا منه رد إلى مشيئنا بل رده إلى استطاعتنا فانه قال ما استطعتم ولم يقل فاضلوا ما شئتم وليس ازد إلى الاستطاعة من خواص التدبيل بل كل واجب كذلك * ولما بين فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتياج على مذهبه ومدعاؤه لانه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقعية * والاجماع اى دلالة لان الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه الصورة * قوله تعالى ايما قولنا لشيء الآية * قولنا مبتدأ وان نقول خبره ولكن يكون من كان التسامع التي بمعنى الحدوث والوجود اى اذا اردنا وجود شيء فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف * وهذا مثل لان مرادنا لا يمنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند امر الأمر المطاع اذا ورد على المأمور المطيع الممثل ولا قول ثم * والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه الدهولة فكيف يمنع عليه البعث الذي هو من شق القدورات كذا في الكشاف وسمى المعلوم شيئا باعتبار ما يؤل اليه * واعلم بان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الأمر بل وجودها متعلق بخلق الله وابعاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن شرعه حصول المخلوق بايجاد وكال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعنى لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو اوجز في الدلالة على التكوين منها فيكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع اخر منهم اليس يكون ايجادهم عليهم في غاية اليسر فتكون العالم واشتالته ايسر على الله بكثير * وعند الاشعرى ومن تابعة من تنكبه اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه لا ان كانت من حرف وصوت او كان لكلامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التاويلات في غير موضع * وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعلق التكوين بالتكوين فخلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة اذلية امكن تعلق الوجود به فلا حاجة الى تعلقه بالامر فيعطى دبرة عن شرعه اليجاد وسهولة * وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فاما يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا ممدوم وبه يوجد او خطابا للوجود بعدما لا يجوز ان يكون خطابا ممدوم لانه لاشي فكيف يخاطب ولا جاز ان يكون خطابا للوجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان * واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله ممكن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لا انه مجاز عن اليجاد والتكوين واما المذهب

المقول اما الكتاب قوله تعالى ايما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

الأشعرية مخالفاً لماهية أهل السنة لأن التمسك بالآية في اثبات المطلوب على هذا القول
 أظهر * وعن هذا اخبار التمسك هذه الآية من بين سائر الآي التي فيها هذه الكلمة
 لأنها ادل على أن المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذکور في البتة والضرب
 بخلاف سائر الآيات * فقال وهذا عندنا أي معنى الآية عندنا وإراد بقوله عندنا نفسه
 وإقراره دون السلف المتقدمين * على أنه الضمير للسان والظرف خبر البتة مرفوع
 المحل * أريد به أي بالنص * ذكر الأمر إضافة المصدر إلى المفعول أي الأمر المذكور
 عند وجود الأشياء بهذه الكلمة التي هي أوجز الكلمات لا بكلمة واحدة وتكون وتحوها *
 والتكلم معطوف على ذكر * والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال
 وذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها أي أريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة *
 وقوله لا بجزاء وبلا كلاماً عطف على الظرف المنصوب المحل * ولو قيل لا بجزاء وبلا
 كلام بآرف عطف على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على أنه أريد به كذا لكان أحسن
 لأن الخلاف إنما وقع في نفس التكلم أم هو موجود عند وجود الأشياء أم لا في وصف
 التكلم أنه موجود بطريق الحقيقة أم هو موجود بطريق الجواز وبجوازاً بالنصب يقتضي
 أن يكون الخلاف في الوصف لا في الأصل * وقوله من غير تشبيه نفي قول الكرامية
 قائم يقولون أنه تعالى يصير متكلماً بخلق الحروف والأصوات في ذاته وهذا يؤدي إلى
 تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم أيضاً إذ يلزم منه أن يكون ذاته محل
 الحوادث كدوات المخلوقين تعالى عن ذلك علواً كبيراً * وقوله ولا تعطيل قضي لقول
 المعتزلة قائم أنكروا كلام النفس وقالوا أنه اتصال لم يكن متكلماً في الازل وإنما صار متكلماً
 بخلق هذه الحروف والأصوات في محالها وهذا يؤدي إلى تعطيل وقد مر شرحه *
 ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر
 ولو لم يكن الوجود مقصوداً من الأمر مقروناً به لما استقام أن يكون الوجود قرينة للإيجاد
 أي للأمر إذ الإيجاد ليس إلا الأمر على هذا القول * وذلك لأن النفاة في مثل هذه
 الصورة ثلثان أنه تشيئة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلو لم يكن
 الوجود مستغنياً بالأمر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فارواه
 وهذا لا يجوز خصوصاً من الحكيم الذي لا يسهو * وذكر بعض الشارحين أن مذهب
 الشيخ غير مذهب الأشعرية فإن عندهم وجود الأشياء بخلق كن لا غير كما أن عند أهل
 السنة بالإيجاد لا غير ومذهب الشيخ أنه بالخطاب والإيجاد معاً فكان هذا مذهباً ثالثاً *
 والدليل عليه أن قوله وقد أجرى سنته إنما يستعمل فيما إذا أمكن أن ثبت ذلك الشيء
 بغير ذلك السبب كما أن إجراء السنة أن لا يوجد ولد بلا أب وقد أمكن أن يوجد بلا أب كما
 وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال ههنا أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر فذلك مقتضى
 أن يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الأشعرية * ولهذا صرف هذا

وهذا عندنا على أنه
 أريد به ذكر الأمر بهذه
 الكلمة والتكلم بها على
 الحقيقة لا بجزاء من الإيجاد
 بل كلام بحقيقته من غير
 تشبيه ولا تعطيل وقد
 أجرى سنته في الإيجاد
 بعبارة الأمر ولو لم يكن
 الوجود مقصوداً بالأمر
 لما استقام قرينة للإيجاد
 بعبارة الأمر وقال

الشارح الضمير المستكن في استقام الى الامر لا الى الوجود وجعل الایجاد على حقيقة
لا عبارة عن الامر وقال مناه ولو لم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد
يصنى لو لم يكن الامر اثر في الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لم يستقم ان يضم الامر الى
الایجاد في تكون الاشياء ووجودها لان الشيء انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك
الشيء اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم * قال فان قيل فاذا حصل
الوجود بالایجاد فما فائدة هذا الامر * قلنا اظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى يعث من في
القبور يشه ولكن واسطة تفخ الصور لاطهار العظمة * او يقال دلت الدلائل العقلية
على ان الوجود بالایجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول
بوجهها من غير اشتغال بطلب القادة كما ان في الايات التشابه وجب الايمان من غير اشتغال
بالتاويل * قال العبد الضعيف اسلمه الله ان كان معنى هذا الكلام ما ذكر هذا الشارح
فلا يتخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالایجاد ولا تعلق له به اصلا بل هو علامة
تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع
وعين المساني فان كان الاول فلا يتخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك
لا يجوز لانه يؤدي الى اقتصار صفة الایجاد الى شيء آخر في اثبات موجب ذلك دلالة
التقصان تعالى صفاته من ذلك * ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على
الارادة ايضا كما هو موقوف على الایجاد ولم يلزم منه نقصان صفة الایجاد لان الارادة من
اسبابه او شرائطه ولا تأثير لها في الوجود وكلا مناهيا هو مؤثر فيه الا ترى انه لا
واسطة بين الوجود وبين الایجاد والامر على هذا المذهب فكان من قبل العلل لا من قبل
الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة
للوجود وثبوت معلول واحد بطئتين محال * وان كان الباقى فلا يستقيم التمسك بهذا
النص على المدعى لان الوجود لما تعلق بالایجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود
قرينة للامر وحكما له فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فثبت ان الاولى ان يحصل
الوجود متعلقا بالخطاب لا بالایجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعرى ليصح تمسكه بهذه
الاية * يؤيده ما ذكر شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لان يكون مجازا
عن التكوين كما زعم بعضهم فانه يستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه
سابق على المحدثات اجمع * يريد به ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى
بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلما كان هذا مخلوقا احتاج
الى خطاب اخر وكذا في الثاني والثالث الى ما لا يتناهى * وقد استدلل الشيخ ايضا في نسخة
اخرى بهذه الاية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها ككتابة عن الایجاد
فقال كل صيغة الامر والمراد من الامر الایجاد كنى بالامر عن الایجاد والكنائية لا يصح
الا لمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما لان الطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاد ثم

الاجتناب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب * والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم تقلب الى الوجوب لما استذكره والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب السبب ﴿ فان قيل ﴾ على ما اختار الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعلوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو التهم الا ترى ان الصبي والمجنون ليسا بمأمرين لعدم التهم والمعلوم اسوء حالا منهما ﴿ قلنا ﴾ هذا امر تكون لامر تكليف فلا يتوقف على التهم بل يتوقف على الامكان الا ترى ان امر التكليف الذي من شرطه الوجود والتهم قد يتعلق بالمعلوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد يصير مأمورا ومكلفا بالامر الازل القائم بذات الله تعالى او بامر النبي السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنسا مأمرين بأمره عليه السلام وان كنسا معلومين حيثذ ومن أنكره فهو معاند فكذلك يصح امر التكوين على تقدير ما تصور كونه في حله الى هذا اشير في حين الصافي * واجيب عنه ايضا بان الامر للمعلوم انما لا يصح اذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم الفوائد ههنا وهو الوجود فذلك صح * وهل يسمى الامر للمعلوم في الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا مر فانه يصح منا ان نقول امرنا النبي عليه السلام بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا ﴿ قوله ﴾ تعالى ومن آياته الاله اى ومن آياته قيام السموات والارض واستمسكها بغير عهد * قال الفراء ان عموما فأتين اى ثابتين تماما لما نفع الخلق * بآمره بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا فأتين * وقيل بأفانته وكبيره * وسبق كلام الشيخ يدل على ان القيام بعبادة من الوجود عنده * ثم ان كان الامر على حقيقته كما استشار ههنا فالتمسك ظاهر وهو ما ذكر في الكتاب * مقصودا حال من الوجود والعامل فيها حقيقة اذهى مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا * وان كان كناية عن اليجاد فهو ما ذكر الشيخ في شرح التوقيم انه تعالى كنى بالامر عن إيجاد السموات والارض فلابد من مناسبة بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحمل المأمور على اليجاد فيحصل الوجود فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله ﴿ قوله ﴾ تعالى فليمنر الذين قال خالفني فلان الى كذا اذا قضيه وانت ممرض عنه وخالفني عنه انا اعرض وانت فاصده * ويلقك الرجل صائرا من الله فسأله عن صاحبه فيقول خالفني الى الله يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صائرا * فغن الاول قوله تعالى وما اريد ان اخالفكم الى ما اتفقتم عنه يعني ان اسبقكم الى شهوراتكم التي تهتكم عنها لاتبدي بها دونكم * ومن الثاني قوله من ذكره فليمنر الذين يخالفون عن امره اى الذين يخالفون المؤمنين عن امره اى يمرضون وهم المناقضون والمخالف لا يذهب من مخالف فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير *

ومن آياته ان تقوم السماء والارض بآمره قدسب واصل التيسام الى الامر وذلك دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر وقال الله تعالى فليمنر الذين يخالفون عن امره

والضمير في امره ﷻ سبحانه * او لرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لا تجعلوا دماء الرسول بينكم كدما * بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو من هو مقترض الطاعة امر * ويؤيده ما ذكر من البرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعاه لكم الى شئ كما يكون من بعضكم لبعض اذ كان امره فرضا لازما قال ومثله قوله تعالى استجبوا لله ورسول اذا دعاكم * وعلى هذا يكون المصدر مضاعفا الى الفاعل * ان تصيهم فتنة محنة في الدنيا او يصيهم عذاب اليم في الآخرة * وجه التمسك به تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقة الايمان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به وانما كان مخالفة امره وهي ترك الأمور به مطلقا حراما يكون الايمان بالأمور به واجبا ضرورة وانما كان الايمان بما امر به الرسول واجبا كان الايمان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في البرهان وغيره * وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحتها من ذكرها احترازا عن الغناب **قوله** * وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب وهنا وهو ان العقلاء اجعوا على ان من اراد ان يطلب فضلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لظهور مقصوده سوى صيغة الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والام يستقيم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل على الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه فثبت بها المدعى * ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المتعدد على وجوب فعل الاثم من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سورة لان لسانه يلاقى المأدون الاثم فلا ينقض الاثم فالثاء اولى * ولا يقال لا نسلم انهم لم يجعلوا لفظا لظهور هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او ائمت او اطلب منك كذا وانما يلد يدل عليه ايضا الا ترى ان النبي عليه السلام لو قال اوجبت عليكم كذا او ائمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق * لانا نقول لا دلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغة الامر حقيقة لانه اخبار عن الاحباب والطلب لا انشاء وكلامنا فيه ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فمحيط به الا لزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا لاني امرتك به * كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وجار والحروف مثل من وعن والى وعلى * الابدال كسوق حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فبدي حر وكدم امكان اجراءه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله تعالى وتالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن * وتالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده * وسبق الدين كفروا * وسبق الذين اتقوا عبر بها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتا لا محالة

وكذلك دلالة الاجماع
لان من اراد طلب فعل لم
يكن في وسعه ان يطلبه
الا بلفظ الامر والدليل
المقول ان تصارفت
الافعال وضمت لسان
على انفسوص كسائر
العبارات فنصار معنى الماضي
للماضي حقا لازما الا
بدليكي

كانه تحقق ومضى * وكذلك الحال أي كما ان معنى المضى الماضي لازم فكذلك معنى الحال
لصيغة المضارع لازم الابدليل * واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرج عن
موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض الفقهاء فانهم قالوا في قول
الرجل كل ملوك املكه فهو حرانه يتناول ما هو في ملكه في الحال ولا يتناول ما سيجلعه على
ما عرف في شرح للجامع الصغير فكذلك صيغة الامر الطلب المأمور به فيكون المأمور به
حقا لازما بالامر في اصل الوضع لينفذ الامر قائمه * وقوله الا ترى متصل بقوله حقا
لازما * او هو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لأن جميعها يدل على ان موجب الامر هو
الوجود الا قوله تعالى فليحذر الذين قامه يدل على ان موجب الوجوب فاستوضح ذلك
بقوله الا ترى ان الامر فعل متعدي الى اخره * فان قيل * لا يستقيم ان يكون الاغترار
أي الامتناع لازما للامر لانه ان اراد به اللزوم القوي فالأغترار ليس كذلك لانه متعدي يقال
ايترب زيد عمرا واللازم انما سمي لازما للزوم على الفاعل وعدم تعديه الى الغير * وان
اراد به اللزوم الحقيقي الذي يفتي للزوم بانتفاءه فالأغترار ليس كذلك ايضا لان الامر
يتحقق بدون الاشتغال الا ترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى فكفار بالايمان بدون الاغترار
منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم ياتر كما صح ان يقال امرته فأتير ولا يصح ان يقال
كسره فلم ينكسر * قلنا * اما لا ننكر ان الاغترار متعدي في ذاته ولكن ما هو متعدي الى
مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعدي الى مفعولين للزوم على الفاعل
والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما أي مطاوعا لما
هو متعدي الى مفعولين كما يقال علمه القرآن قبله والطمعته الطعام فطمعه وكسوته الثوب
فأكسأه والامر متعدي الى مفعولين الى احدهما بنفسه وإلى الاخر بالباء فقال امرت زيدا بكذا
فيصلح ان يكون الاغترار لازما له * واما قوله الاغترار ليس بلازم حقيقى له فيحقق
الامر بدونه فالجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الاغترار لازم الامر
في الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الفرض من الكسر
حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فأتير كما يقال كسره فأنكسر فكما لا يمتنع
الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغي ان لا يمتنع الامر بدون الاغترار بالنظر الى الاصل
الا ان الاغترار لو جعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى ثبت الاغترار بنفس الامر
لسقط الاختيار من المأمور اصلا وصار ملحقا بالجادات وفيه نزوع الى مذهب الجبر
فلذلك نقل الشارع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه
مقتضا الى الوجود نظرا الى العقل والنباتة فصار الوجوب لازما للامر بعد ما كان
الوجود لازما له * وقوله حقا أي ثابا حال عن الوجوب * وقوله بالامر متعلق بمقا
قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى فاجتمع هنا ماوجب الوجود عقيب الامر وماوجب
الزائغ لان اعتبار جانب الامر بوجوب الوجود عقيبه واعتبار كونه المأمور محالبا

وكذلك الحال واحتمال ان
يكون من الاستقبال لا يخرج
عن موضوعه فكذلك
صيغة الامر لطلب المأمور
به فيكون حقا لازما به على
اصل الوضع الا ترى ان
الامر فعل متعدي لازمه ايتير
ولا وجود للمفعول الا ان
يثبت لازمه كالنكسر لا
يتحقق الا بالانكسار
فقتضية الامر لغة ان لا
يثبت الا بالامتناع الا ان ذلك
لوثبت بالامر نفسه لسقط
الاغترار من المأمور اصلا

مكلفا بوجوب التراخي الى حين ايجادها فاعتبرنا المعينين وابتنا بالامر اصبدا ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتأخي حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر الايثار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى يحصل الايثار فان الايثار لا يعصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الايثار يحصل الايثار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى كونوا قردة خاسئين وقد حصل الايثار عقيب الامر وقد اثبتنا عن الايثار عقيب الامر في قوله عن ذكره كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عن اسمع ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرهم فرضا ان الاجار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر ﴿ قوله ﴾ وللمأمور ضرب من الاختيار اما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختاركم جله مختار ان باختيار خود جزان كنيتكنيد او خواهد ﴿ ويحوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعني لما لم يسع للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالمرء على الشيء الى القتل فانه مختار في فرض اقدام حقيقة ﴿ وفي حله على هذا الوجه نفي مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان التفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والتفرقة الثانية انتزعه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه عندهم ثابت الشيخ امر ابن امرين كما هو داب اهل السنة في ترك الفلو والتقصير ﴿ ويحوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة كما هو مضطر في كونه عاقلا وجاهلا وايضا واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولا تنيها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا تنيها ﴿ ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبهة الواقعية ﴿ وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعمتم وهو استعماله في معان مختلفة ﴿ مثل الحرص كقوله تعالى لاتاكلوا الربوا ﴿ والكرامة كالتني عن الصلوة في ارض منصوبة وعن الصلوة في ثوب واحد ﴿ والتزيه كقوله تعالى ولاتمنن كنسكركم ﴿ والعقير كقوله تعالى ولاتمنن عنيك وبيان العاقبة كقوله تعالى لاتتصنروا والارشاد كقوله تعالى لاتسالوا عن اشياء والشقة كالتني عن اتخاذ الدواب كراسي والشي في فعل واحد وح يصير حكما واحدا وهو باطل لانها ضدان باجاء اهل اللسان ويستعمل ان يكون الاثر الثابت بالصدن شيئا واحدا ﴿ قوله ﴿ يطل الحقائق كلها لان ما من كلام الاوقيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتصلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل ﴿ قوله ﴿ الا ترى انما لم ندع

والهامور عندنا ضرب
من الاختيار وإن كان
ضروريا فقل حكم
الوجود إلى الوجوب
حقا لا مالا يتوقف
على اختيار المأمور
وتوقف الوجود على
اختيار المأمور صيانة
واحتراز عن الجبر فذلك
صائب الأمر للإيجاب
ولو وجب التوقف في
حكم الأمر - لوجب في
التي يفرض حكمها واحدا
وهو باطل وما اعتبره
الواقعة من الاستحالة
تبطل الحقائق كلها وذلك
بحال الأثرى إننا لم نعد
إله محكم

انه يحكم اى نحن ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم تقل انه يحكم ولكننا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في قول باب الخصوص **﴿ قوله ﴾** واذا اردت بالامر الاباحة او التنب الى قوله وهذا اصح **﴿ جع الشيخ بين الاباحة والتنب وبين الخلاف فيها على تمتد واحد ونحن نين كل فصل على حدة فنقول يختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا ارد به التنب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخي وابتى بكر الجصاص وشمس الأئمة المرحضى وصدر الاسلام ابى اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي **﴿ قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا ارد به التنب فهو مجاز فيه **﴿ وذهب بعض اصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ **﴿ وشبهتهم ان المتدوب بعض الواجب لان الواجب هو ما شاب على ضله ويعاقب على تركه والتنب ما شاب على ضله ولا يعاقب على تركه فاذا ارد به التنب قد ارد بعض ما يشق عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو ارد من الصام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان مات بعضه **﴿ وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه فاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا **﴿ ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فاذا ثبت في الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز ووجه الجمهور ان الامر حقيقة في الإيجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في التنب **﴿ والدليل على ان التنب غير الإيجاب ان من لوازم الإيجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم التنب عدم استحقاقها على الترك واشتركا لهما في استحقاق الثواب لا يقتضي هذه التفرقة ثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح تقيده انه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وضممة التكذيب والتي من خواص المجاز **﴿ وليس هذا كالعالم اذا ارد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لثبوت جمع من السمات لا لاستمرارها عندنا واثبتول موجود في البيض والكل حتى ان من شرط الاستمرار في بقول انه مجاز في البعض ايضا **﴿ وكذا لفظ الانسان موضوع بآراء معنى الانسان وبالمعنى والاشل لا يقتض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع لطلب المانع من النقص والتنب مغاير له لا بمجالة **﴿ ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل التبرك انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها **﴿ يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اخلاق اسم التكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم **﴿ واما اذا ارد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير مأمور به عند جمهور الأمة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا************************

واذا اردت بالامر الاباحة او التنب فقد علم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال اى غير مأمور بالثقل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول الاخر ان معنى الاباحة او التنب من الوجوب بعضه في التفسير كانه فاصر لمغاير لان الوجوب يقتضيه وهذا اصح

قول شاذ خارج عن الإجماع وذكر أبو اليسر وصاحب الميزان أنه إذا أريد به الإباحة وهو مجاز فيه بالإجماع لأن الأمر طلب تحصيل المأمور به وليس في الإباحة طلب بل معناه التحيير بين الشئين أن شاء فعل وإن شاء لم يفعل فلم يكن أمرا بل كان إرشادا فكان مجازا فيه بالإجماع بخلاف ما إذا أريد به التنبه فإن فيه طلب تحصيل التدبیر إليه * والحاصل أن الحكم بأنه حقيقة في الإباحة مع القول بأنه حقيقة في الوجوب لا يصح إلا بأن يجعل مشتركا بين الإيجاب والتنبه والإباحة بالاشتراك اللفظي أو بالمعنوي وهو يجعل موضوعا للادن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة * وكذا القول بأنه حقيقة في التنبه مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن إلا بأن يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي أو بالمعنوي بأن يجعل موضوعا لطلق الطلب كما هو مذهب بعض أصحابنا من مشايخ مرقدة ومذهب بعض أصحاب الشافعي فأما من جعله خاصا في الوجوب ميتا فلا يمكنه القول بأنه حقيقة في غيره إليه أشير في الميزان * وإذا حققت ما ذكرنا عرفت أن الخلاف فيها ليس على نطح واحد كما أشار إليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم * وعرفت أيضا أن قوله وهذا أصح مخالف لقول العامة بل للإجماع على ما ذكره أبو اليسر ووجهه ما ذكر في بعض الشروح أن التنبه والإباحة ليسا بمقايير للوجوب لأن المقيرين موجودان جاز وجود أحدهما بدون الآخر على ما عرفت في مسئلة الصفات والوجوب لا يتصور بدون الإباحة والتنبه فلم يكونا مقايير للوجوب فلماذا كان الأمر حقيقة فيها وظاهر ما ذكرناه لم يتجاوز عن موضوعه فتيقن بجوازه * ولكن لقاليل أن يقول قلنا أن معنى التنبه الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الإباحة التصير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت مهما كان يتصور التنبه والإباحة بدون الوجوب فكان مقاربا لهما البتة فيكون مجازا فيها * وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب أن من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان وإذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب * وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشئ * ولعلم ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا أن لن ينصرنا * وقوله عليه السلام يسئ عليه الرجل زعموا * قوله * ويتصل بهذا الأصل أي بالأمر أو هو أصل عظيم من أصول الفقه * وأعلم أن جمهور الأصوليين على أن موجب الأمر المطلق قبل الخطر وبعدة سواء فمن قال بأن موجب التوقف أو التنبه أو الإباحة قبل الخطر فكذلك يقول بعده * ومن قال بأن موجب الوجوب قبل الخطر فصاعدهم على أن موجب الوجوب بعد الخطر أيضا * وذهب طائفة من أصحاب الشافعي إلى أن موجب قبل الخطر الوجوب وبعد الإباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في أحكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع * هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب * ورأيت في نسخة من أصول الفقه أن القول أن كان مباحا في أصله ثم ورد خطر معلق بقاية أو بشرط أو لعل عرضت فالأمر الوارد بعد زوال ما علق الخطر به يفيد الإباحة عند جمهور أهل العلم كقوله تعالى وإذا حللت من الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الأصل أن الأمر بعد الخطر لا يتعلق بالتنبه والإباحة لا بمحالة بل هو للإيجاب عندنا لا بدليل استدلالا بأصله وصيغته

الاعتلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله * وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بملة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه * وذكر في المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقل او شرعي اقاما يفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب او تدب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة * وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح * احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حلقت فاصطادوا * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا * فاذا تطهرون فأتوهن * وقوله عليه السلام كنت نهيكم من الدباء والحتم والنقير والمزفت الا فأتيتوا * وكقول الرجل لعبيده ادخل الدار بعد ما قل له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب * وهذا لان الحظر التقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال قد كنت منتهك من كذا فرضت ذلك المنع واذا نكث فيه * واحتج الصلابة بان المتعدي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري * كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا اسلخ الا شرا الحرم فاقتلوا المشركين * وقوله من اسمه واذا دعيت فادخلوا * وكالامر بمسايض والنساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفس * وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر * وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او النعمة بارتكاب اسباب موجبة لقتل من الهرب والردة وقطع الطريق * وكالامر بالحدود بسبب الجنائيات بعد ما كان ذلك محظورا * وكقول الرجل لعبيده امقني بعد ما قل له لا تسقني فهنا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر ثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف التي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة والتزبه بالاتفاق * وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من الظاهر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخواتها شرعت حقا لعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالتقضى ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المباينة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لثلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقنا * قوله * ومنهم من قال بالندب والاباحة * انما جع انشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد اتقول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وانتخوا من فضل الله انه

ومنهم من قال بالندب
والاباحة لقوله تعالى
واذا حلقت فاصطادوا
لكن ذلك عندنا بقوله
تعالى واحل لكم الطيبات
وما علم من الجوارح
مكبلين لا بصيغته

أمر تدب حتى قيل يستحب العقود في هذه الساعة لئلا يندب الله تعالى إلى ذلك وقال سعيد
ابن جبير إذا انصرفت من الجمعة فسلموا بشئ وإن لم تشتروا * وعن ابن جبير قال أنه
ليعيني أن يكون في حاجة يوم الجمعة فأقضيها بعد الانصراف كذا في التيسير * وذكر
شمس الأمانة رحمه الله في شرح كتاب الكسب أنه أمر بإيجاب فقال أصل الكسب فريضة
بقوله تعالى فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض وابغوا من فضل الله يعني الكسب والأمر
حقيقة في الوجوب * قال وما ذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فأنه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فإذا قضيت الصلوة
الآية * وما نقل عن ابن عباس أنه قال إن شئت فأخرج وإن شئت فصل إلى العصر
وإن شئت فأقصد بدل على أنه أمر بإباحة * قوله * ومن هذا الأصل الاختلاف في
الموجب أي وبما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الأمر في معنى التكرار * قد ثبت
بما ذكر في الباب أن الصيغة مخصوصة بالوجوب وإن الوجوب محضة بهذه الصيغة ولا
يثبت غيرها فبعد ذلك اختلفوا في أن ذلك الوجوب يخص بالصيغة بوجوب العموم
والتكرار أم بوجوب ضل واحدًا خاصًا حقيقة أو حكمًا وهذا الباب لبيان

باب موجب الأمر

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار أن العموم هو أن يوجب
اللفظ ما يحتمله من الأفعال مرة واحدة لأن العموم هو الشمول وإداته أن يكون الأفعال
ثلاثة والتكرار أن يوجب ضلًا ثم آخر ثم آخر فصاعداً وإداته أن يكون في فعلين *
وبما في قوله طلق العموم فيه أن يطلقها ثلاث تطلقات جلة والتكرار أن يطلقها واحدة
بعد واحدة * والظاهر أن المراد منهما الدوام وإنما مترادفان هنا لأن العموم لا يتصور
في الفعل المأمور به إلا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب إلا لفظة الدوام
أو التكرار * ذكر في الميزان أن استعمال لفظ التكرار هنا لا يراد به حقيقة لأنه عود
عين الفعل الأول وهو لا يتحقق عند أكثر المتكلمين وإنما يراد به تجديد مثاله على الترادف
وهو معنى الدوام في الأفعال * وفي القواطع التكرار أن يفعل ضلًا وبعد فراغه منه
يمد إليه * وأعلم بأن القائلين بالوجوب في الأمر المطلق اختلفوا في إفادته التكرار *
قال بعضهم أنه بوجوب التكرار المستوعب لجميع العمر إلا إذا قام دليل يمنع منه ويحكي هذا عن
الزنى وهو اختيار أبي إسحاق الأسفرائني من أصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادى من أصحاب
الحديث وغيرهم * وقال بعض أصحاب الشافعي أنه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله بروى
هذا عن الشافعي رحمه الله * والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير
قرينة والمحتمل لا يثبت بدونهما وقال بعض مشايخنا الأمر المطلق لا يوجب التكرار ولا
يحتمله لكن الملحق بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنباً فاطهروا أو المقيّد بوصف كقوله

ومن هذا الأصل الاختلاف
في الوجوب

باب موجب الأمر

في معنى العموم والتكرار
قال بعضهم صيغة الأمر
بوجوب العموم والتكرار
وقال بعضهم لا بل يحتمله
وهو قول الشافعي
وقال بعض مشايخنا لا
بوجبه ولا يحتمله إلا
أن يكون معلقاً بشرط
أو مخصوصاً بوصف
وقال طائفة مشايخنا لا بوجبه
ولا يحتمله بكل حال غير
أن الأمر بالفعل يقع على
أقل جنسه ويحتمل كله
بدليله مثال هذا الأصل
رجل قال لأمراته طلق
تقتل

تعالى الزانية والزاني فاجلدوا السارق والسارقة فاجلدوا بتركه وهو قول بعض اصحاب الشافعي بمن قال انه لا يوجب التكرار ولكن **يَحْتَمَلُهُ** وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لا يحتمل التكرار عندهم كان تطبيقه بالشرط او الوصف فريضة دالة على ثبوت ذلك التحمل فلما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر للعلق والتقييد في اثبات ما لا يحتمل اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقوم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن العلق بشرط او وصف يكرر بتركه **و** وقال شمس الائمة ايضا **والصحيح** ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمه الله **و** المذهب **الصحيح** عنده ان لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يد به مثالا ويحتمل كل المجلس بدليه وهو التثنية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي **و** قال ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء **و** وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ولا يحتمل ولكنه ثبت في ضمن موجه دليل يدل عليه **قوله** **و** او قال ذلك لاجني اى قال لاجني طلق امرأتى وانما جمع بينها ليشير الى انها سواء في هذا الحكم وان كان احدهما غليظا وتقويضا حتى اقتصر على المجلس واستمر الرجوع عنه والتساقى بوكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويمك الرجوع عنه **قوله** **و** واقع على الثلاث عند بعضهم وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فقلت هي او هو ان يطلق تقصيا واحدة وتثنية وثلاثا جلة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر **و** وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فلما اذا نوى واحدة او تثنية فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يتبع عنه دليل والنية دليل **و** وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى تثنية او ثلاثا فهو على ما نوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او تثنية وان نوى ثلاثا ضل ما نوى **و** فان طلقت تقصيا ثلاثا وهن جميعا وان طلقت تقصيا واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثانية في المجلس ويبدد ما لم ينزل اليه اشير في الميسوط **قوله** **و** لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر **و** البناء يتعلق بالطلب **و** واللام في المصدر يدل المضاعف اليه وهو الامر او الضمير اراجع اليه **و** والذي صفة المصدر اى لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك البصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في اعادة المعنى سواء كان قولك هذا جوهر مضى محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر مختصر من العنب وقد غلى واشند

او قال ذلك لاجني فان ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم وعند الشافعي يحتمل الثلاثا والتثنية وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوى الكل وجه القول الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم المجلس والفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء

مع قولك هذا خير سواء فيكون قوله اضرب واغلب منك الضرب سواء * واسم الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لفعل الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستفراق * وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد والاصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما يمكن القول به وواجب كما في سائر الفاظ العموم * واعتبروا الامر بالنهي فقالوا النبي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهي فكذلك الامر يوجب حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر * لانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء عنه لان النسخ يؤدي الى البدء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقيما في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل من الكل وكلاهما قاعد * واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر مختص من طلب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاكتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنهما تقبل العموم بدليل يقتضي بهما لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى قوله تعالى لادموا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا وصف الثور بالكثر ولو لم يحتمل لفظ العموم لما صح وصف الثور بها * وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتم ضرورة لما عرف فاما ههنا فهي في موضع الاثبات فتخص الا اذا قام دليل على خلافه * فاما جملة النسخ والاستثناء فلان ورودها عليه قرينة دالة على انه اراد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رأيت اليوم الازيدا دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحبوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لو جئت ولما استطعت فسأله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام ولو قلت نعم لو جئت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار * وقول الشيخ الا ترى الى قول الاقرع متصل بقوله على احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن * وبمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في القرآن مثل قوله تعالى اتم الصلوة لدلوك الشمس فانه يكرر بكرر للدلوك لتقديده وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يكرر بكرر الجنابة لتعلقه به * والسنة مثل قوله عليه السلام ادوا عن تموتون وقوله في خمس من الابل السائمة شاة اذا عساه ادوا عن خمس من الابل السائمة شاة * وان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد العلة مثل ما اذا وجدت العلة وجد العلول بل اقوى منها لانفاء الشرط بانقضاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان العلول لا يفتنى بانقضاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر التلويح بالعادة يكرر بكرها فكذا

واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الفاظ العموم ووجه قول الشافعي هو ما ذكرنا غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فلو جوب التخصيص على احتمال العموم الا ترى ان نية الثلاث محببة وهو عدل بالعادة فكذلك النسخ الا ترى الى قول اقرع بن حابس في السؤال عن الحج الصامنا هذا ام للابد ووجد القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اتم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج من ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال في الحج العائنا هذا يارسول الله ام للابد فقال عليه السلام بل للابد فلو لم يحتمل لفظ الاستكمال عليه

التعلق بالشرط * واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقرب * والاحتجاج بطريقين * احدهما ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لفة لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كما لو قال جوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقيا على ان مقتضاه احدهما * ولا تعارض بانه لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال جوا كل عام لانه قد عرف ان موجبا الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان المخرج فيه منفي وفي جله على موجب حرج عظيم فاشكل عليه فلذلك سأل * الا ترى ان النبي عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله ولو قلت نعم لو جيت ولما استطعتم الى اتفاه التكرار لضرورة لزوم المخرج والا كان موجبه التكرار * والثاني ما ذكر في التقييد واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتملها والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل بخصوص * قوله * ولنا ان لفظ الامر اى سلمنا ان صيغة الامر اختصرت معناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفة كما قال الفريق الاول او منكر كما قال الفريق الثاني واليه اشار بقوله تطلقا او التطلق وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما تركيب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بوجوده فيه اصلا ثبت انه لادلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد * وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد * وقوله وكذلك اى كلفنا الفعل الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء المفردة اى جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد * والمصادر اى سائر المصادر التي تقتضها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض * والغرض من ابراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار * وان يمنع كون اسم الجنس ماما اوتى بلا للعموم على ما زعمه المخصوص ولذا قال وهما اى تطلقا والتطبيق اسمان فرد ان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد * قوله * وكذلك الامر عطف على التظهير اى ومثل ان قول الرجل طلق الامر بسائر الافعال في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد * والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر التكرار او المرفع الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو ستر في جميع الاوامر * قوله * الا انه اى المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا فيه محتمل للعدد فينبغي ان لا يصح في قوله طلق نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح

ولنا ان لفظ الامر صيغة
اختصرت معناها من طلب
الفعل لكن لفظ الفعل
فرد كذلك سائر الاسماء
المفردة والمصادر مثل قول
الرجل طلق اى اوتى
خلافا واوضحا لتطبيقا
او التطبيق وهما اسمان
فردان ليسا بصيغتي جمع
ولا عدد وبين الفرد والعدد
تناف وكما لا يحتمل العدد
معنى الفرد لم يحتمل الفرد
معنى العدد ايضا وكذلك
الامر يسائر الافعال
كقوله ضرب اى اكتسب
ضربا او الضرب وهو
فرد بمنزلة زيد و عمرو
وبكر فلا يحتمل العدد
الا انه اسم جنس له كل
وبعض فالعص منه الذي
هو اقله فرد حقيقة وحكما

نية التثنية عندكم * فاجاب عنه بأنه مع كونه فردا اسم جنس وأنه يقع على الادي التثنية
بفردته ويمثل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعددًا فأنك اذا عدت الاجناس
وقلت اجناس التصرفات المشروعة التكاح والطلاق والبيع والاجارة وكذا وكذا *
كان هذا اي الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها * الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال
الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات *
ولا يصدق كونه ذا اجزاء في الخارج فيوحده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني
ولا تعد فيه ظاهرا كان فردا من حيث المعنى صرح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل
فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ فلهذا لا نعزل فيه لان التثنية تضمن محتمل اللفظ لا لاثبات
ملا بمحملة * وقوله كالانسان فرد الى آخره محتمل معنيين * احدهما انه فرد من حيث هو
جنس وان كان ذا اجزائى افراد في الخارج كزيد وبكر وعمرو فكذلك الطلاق ووجه التشبيه
ظاهر * والثاني ان الانسان الذي هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو
ادبي وان كان ذا اجزاء في نفسه اي اطراف واعضه كالرأس واليد والرجل فكذلك الطلاق
واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثلث * ففسار هذا الاسم الفرد اي الطلاق
او اسم الجنس * وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيده لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما ويؤيده
ما ذكره شمس الأئمة رجاءه ولا يعمل نية التثنية اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا
معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا * ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا
عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما سيذكر وهو ان يكون فردا
صيفة او دلالة اي ما بين الكل والاقل ليس بفرد * حقيقة كالاقل اذهو متعدد * ولا حكما
كالكل اذهو دونه * ولا صورة اي صيفة كما * او الله في قوله لا اشرب ماء او الله وهو
ظاهر * ولا معنى كالتساقط في قوله لا تزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار الالام وهو
ليس كذلك * فان قيل * كيف قال انه لا يمكن العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام
كقولنا الرجل لاخر طلق امرأتين او ثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولولم
يحملة لما صح ذلك وكذلك قول صم ابدا واباما لكثرة قلنا هذا القرآن لم يصح لغة على سبيل
التفسير محتمل ولكن على سبيل التفسير الى معنى اخر ما كان محتمله مطلقا بل محتمل
التفسير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تفسير موجه الى وجه
اخر لاهل سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يمكن التناثر
ولا تثنين ولو قال الى شهر او الى واحدة تأخر الى شهر ولم يقع الاثنان * ولهذا قالوا اذا
قرن بالصيغة ذكر العدد في الإتيان يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال
لامراته طلقك ثلاثا او قال واحدة فانت قبل ذكر العدد لم يقع شيء * فبين ان عمل هذا القرآن
في التفسير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مفسرا له * يوضحه انه
لو قال لامراته امرتك بذلك فطلق نفسك او اختارى فطلق نفسك فقالت طلقك نفسي او

واما الطلقات الثلاث
فليست بفرد حقيقة بل
هي اجزاء متعددة ولكنها
فرد حكما لانها جنس واحد
فصار من طريق الجنس
واحدا الا ترى انك اذا
عددت الاجناس كان هذا
باجزائه واحدا فصار
واحدا من حيث هو
جنس وله ابعاض كالانسان
فرد من حيث هو آدمي
ولم يكن نواجزاء
متعددة فصار هذا الاسم
الفرد واقفا على الكل
بصفة انه واحد لكن
الاقل فرد حقيقة وحكما
من كل وجه وكان اولي
بالاسم الفرد عند اخلافة
والاخر محتملا فاما ما بين
الاقل والكل ضد محض
ليس بفرد حقيقة ولا صورة
ولا معنى فلم يحملة الفرد

اخترت تسمى يقع الطلاق باننا اعتبارا للمفسر وهو اختارى او امرك يدك لان طلق تفسير له ولو قال اختارى تطليقة او امرك يدك في تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها فهى رجعية لان التطليقة لم يوضع على وجه التفسير بل خيرها في التصريح فكان رجعية كذا في الجامع الصغير لغير تاشي * فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثلاث مرات مضافا لتطبيقات ثلاثا كذا في التقوم واصول شمس الأئمة * وقال القرزالي في المستصفي فان قيل فلو فسر بالتكرار فقد فسر مجتمعا او كان ذلك الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولى اكل اقل زيدا ويقولى صم اى يوم السبت خاصة فان هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيراً إنما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور لهالا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسر بعدد مخصوص كسبعة او عشرة فهو اتمام وزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح لدلالة على كمية وعدد * وان اراد استحقاق الامر قد اراد كمية الصوم في حقه وكان كمية الصوم شئ فرد الله حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك باننا المراد لا استيناف زيادة ولهذا لو قال طلق انت طالق ولم يضر بانه عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كمية الطلاق فهو كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقين فالأغوص ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه لا يحتمل فان قيل الزيادة التي هي كالتمة لا يصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتي وله اربع نسوة وقال اردت زني بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتسابه لوقع من وقت الصين قلنا بل الفرق اغوص لان قوله زوجتي مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة فهو كإرادة احد المحميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمضى لا يتعرض لعدد والصوم لمضى لا يتعرض للعشرة وليس بالاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركا بينها اشتراك الزوجية بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله * وبما ذكرنا تبين ان حصة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمل وهو الكل او الحاق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمل لفة فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاينوع الا يوم السبت * فان قيل * قوله طلقت في اقصاه المصدر لفة مثل قوله طلق اذ معناه ضلقت فدل الطلاق كما ان معنى الامر اضل فدل الطلاق فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن ابن وقع الفرق * قلنا * انما لا يصح فيه نية الثلاث كما لا يصح نية التثنية لانه اخبار والخبر لا يقتضى وجود الخبر به ليصح فان الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له في ايجاده ايضا لان الخبر به لا يصير موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضى وجوده ليكون صحيحا في الحكمة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصانع وهي يرتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشله فاقضى ما كان يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق غاصر وله اثر في ايجاد الأمور به على ما يتبين

فصار مذكورا فكان التسمي داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهاذا صحت فيه نية
الثلاث * كذا في مختصر النجوم * واما ذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر
لشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار نقوله اضربه قائما او
ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق
بحالة القيام وهو كقوله لو كيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتض التكرار بتكر
النحول فكذلك قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا زالت الشمس فصل كقول
الرجل زوجاته من شهد منكم الشهر فلتطلق قسها فمن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها *
واما تكرار اوامر الشرع فليس من موجب لفظة بل دليل شرعي في كل شرط فقد قالوا على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة فان احوالوا ذلك على
الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر اذ لم يرد
الصلوة فلا يكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل صكنا ذكر الغزالي رحمه الله واما
اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة الحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما
الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون الشروط والشروط بدون الشرط عندنا *
يوضع الفرق بينهما ان الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبت الشروط
لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب بوجه وهو العلة * واما الشروط المذكورة
فما استشهدوا فذل اوفى معنى المثل فلهاذا تكررت الاوامر بتكررها * قوله * وكذلك
سائر اسماء الاجناس اى وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اى جميعها واثباتها في
وقوعه على الاقل واحتماله لكل دون العدد * اذا كانت فردا صيغة اى لم يكن صيغته صيغة
تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكورة مثل ماء او الماء في عين الشرب او دلالة بان كانت صيغته
صيغة جمع فترت بها لام التعريف او الاضافة مثل العبد وبني آدم في عين الكلام * فاما
قدرا من الاقدار المتخلة بين الحدين وهما الكل والاقل فلا لا لا يحتلله اللفظ * فان نوى
كوزا او كوزين او قدسا او قدحين لا يميل يثبه * وقدرا منصوب بلا محتمل القدر وليس
من شرط اما دخوله في المرفوع البنية بل يجوز دخوله في المنصوب كما في قوله تعالى فاما
اليتم فلا تقهر ونحوه * قوله * واما الفرد دلالة الى اخره * اعلم ان اللام لتعريف
فان دخلت على معهود وهو الذي عرف وعهد اما بالذكر او بغيره من الاسباب فهي تعرف
ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من
افراد الجنس كقولك قل الرجل كذا تريد رجلا يعنيه قال تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فصلى فرعون الرسول اى ذلك الرسول يعنيه * وان لم يكن ثمة معهود فهي لتعريف
نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن
واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس * ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة
لتوحد والتكرر ليعقبا مع الوحدة والكثر كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق

(ولغيره).

وكذلك سائر اسماء الاجناس
اذا كانت فردا صيغة
او دلالة اما الفرد صيغة كل
قول الرجل والله لا شرب
ماء او الماء انه يقع على
الاقل ويحتمل الكل فاما
قدرا من الاقدار
المتخلة بين الحدين فلا
فذلك لا اكل طامعا
او ما يشبهه واما الفرد
دلالة تثل قول الرجل
والله لا تزوج النساء
ولا اشترى العبد ولا
اكرم بنى آدم ولا اشترى
التياب ان ذلك يقع على
الاقل ويحتمل الكل لان
هذا جمع صار مجازا من
اسم الجنس لا تا اذا بنيته
بجاء الف حرف العهد اصلا
واذا جعلناه جنسا بقي
للام لتعريف الجنس وبقي
معنى الجمع من وجه في
الجنس وكان الجنس
اولى قال الله تعالى لا يحمل لك
النساء وذلك لا يختص
بالجمع فصار هذا وسائر
اسماء لجنس سواء

ولغيره بحسب اقتضائه المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فالام للاستغراق مفردا
كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى ان الانسان لفي خسر وقوله جل ذكره الرجال قوامون
على النساء * وان لم يمكن فالام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى
اخبارا عن يعقوب عليه السلام واخاف ان ياكله الذئب ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو الواحد في
الفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا * وذكر صاحب الكشف فيه ان الفرق بين لام الجنس
داخلة على الفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس
الى ان يحد به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان
يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزاته في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية
وفي جل الجنس لا في وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح في مقال فيما تخرج على الاستغراق
جل على اقل ما يحتمل وهو الواحد في المفرد العدد اذ يدل على الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب في
مثل حصل الدراهم الا واحد في مثل حصل الدراهم الثلاثة * وجهه انه امكن رعاية الصيغة مع
اعتبار حرف التعريف فيعمل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فاما جملة مجازا
عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد * وقلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى الجمعية اى لم
يقى مقصودا في الكلام * وصار مجازا عن الجنس اى صار كما سم الفرد المعروف بالام وذلك لانه
اجتمع هنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الفاء حرف التعريف لانه
اما العهد او الجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجوع مهود يمكن صرفها
اليه لان الجمع لم يوضع لمحدود معين بل هو شائع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا مع
اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضى ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام الجنس ظاهريه
لان اسم الجنس دلالاته على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا
مع قطع النظر عنه متساويان * ولو اعتبر حرف التعريف فيعمل الجنس وجعلت الصيغة
مجازا عن الفرد لم يبلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن
مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا او توها فكان اعتبار حرف التعريف اولى
من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من النساء احدهما بالكلية *
وما ذكرنا مؤيد بالنس والفرف اما النص فتقوله تعالى لا يحمل لك النساء من بعد ولم يكن
الخطر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى
والخليل واليثار والجميع اريد به الجنس لا الجمع * واما العرف فانه يقال فلان يجب النساء
وقلان يخالف الناس وانما يراد به الجنس فلهذا جعلناه مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد
دلالة * قال شمس الاسلام الازوج جندي فاذا بطل معننى الجمع تناول الادنى بحقيقته اى
بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته * ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالفتنى على ما في
يدى من الدراهم وليس في يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لا درهم واحد ولا قوله
لا اكله الايام او التهور حيث يقع على الشرة عند ابي حنيفة وعلى الجمعية والسنة عندهما

لا على اليوم الواحد والشهر الواحد * لانا نقول انما يحل اللام في الجمع الجنس اذا لم يكن
صرفها الى معهود حتى لو امكن تصرف اليه كما في قولك كنت اليوم مع البشار ولقيت
الفقهاء تريد قوما باصياتهم قد جرت مادتك بلفظهم وقد امكن ههنا لان قولها ما في يدي مام
يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه * وكذا ايام الجمعة
وشهور السنة معهودة بين الناس فيصير صرف اللام اليها عندهما * فاما ابو حنيفة رحمه
الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرفت اللام الى اكثر هذا
المعهود اجتماعا كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع * اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل
فقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الله اولا اكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه
هو المتيق به وهو الكل لو لا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا * فان نوى الكل
صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يحنث اصلا لانه نوى بحتم كلامه لانه فرد من
حيث انه اسم جنس لكنه صدد من وجه فلم يتناول الفرد الا بالنية كذا في شرح الجامع
لمصنف * وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان المين يطلق او نحوه لانه خلاف
الظاهر اذا لانسان انما يتنع نفسه بالمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه
تخفيف عليه ايضا * وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم البعده او لا يشترى
التياب يقع على الادنى على احتمال الكل * وكذا لو حلف لا يكلم نبي آدم لانا اذا
جئلناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانها تعريف بمنزلة اللام ولا تعريف لشي من
انواع الجمع واذا جئلناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع الحمل بالجمع فصار اولى *
فان نوى الكل في هذه المسائل صحت نيته ولا يحنث ابدا * قال ثمن الاسلام قالوا
واطلاق البواب دليل على انه يصدق قضاء ودائنة ان كان المين يطلق او نحوه لانه نوى
حقيقة كلامه * ومن ابي القاسم الصفار رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا
يشترط بالنية فصار كانه نوى المجاز * ولا يذهب بك الوهم كما ذهب البعض الا انه ينبغي ان لا
ينقد المين عند اداء الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع الناس وشراء جميع البعده منصوص
كما لم ينقد في قوله لا شربن الله الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم
لان شرط البر في مسئلة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر في هذه المسائل
فعدم الكلام والزواج والشراء هو متصور * فان حلف لا يتزوج نسأه اولا يشترى
بعيدا فهذا على الثلاثة مما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب الحمل بصيغة الجمع
واذا به ثلاثة * فان نوى ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مصدقا لانه نوى حقيقة كلامه على
قول ابي القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بنيه وفيه تخفيف فلا يصدق
قضاء * فان نوى الواحد مما ذكر صحت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد قد نوى
ما يحتمله لفظه وفيه تقليظ عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا
وقال عنت به الواحدة لا يصدق وان كان فيه تمليط لانه نوى الخصوص في العدد وذلك

لا يصح الا بطريق الاستثناء * واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيويه
والهزة قبلها همزة وصل مجبوبة للابتداء كهزة امم وابن وعند الخليل كلمة التعريف ال
كامل وبل وانما استمر التثني بالهزة لكثرة الاستعمال فالشيخ يقول لقا حرف العهد وقوله
في اللام اشار الى مذهب سيويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقي الالف واللام كما قال غيره
* قوله * وانما اشكل جواب عما تمسك به الفريقان الا ولان من سؤال الا قرع قال
لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكره بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات
متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوام والصوم بالشهر والزكاة بالاموال
النامية ولهذا تكررت بكرر التثنية وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم
يصح ادأؤه قبله وباليث الذي ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلماذا سأل لا يكون الامر
للتكرار لثمة * ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لو جئت لو قلت نعم يجب في كل عام
لو جئت فريضة الحج في كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب
الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ في شرح التوقيف * السارق لا يؤتى على
المراهقة الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يثبت توبة وعند الشافعي رحمه الله يؤتى على
الجمع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع و اضافها الى السارق والسارقة فوجب
الاستغراق كقولك عبيد كما يدخل اليسار كاليمن في الحكم بمطلق الاسم كما في الطهارة
ولا يحمل على اليمن لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى التسخير عندكم * ولان فيه ابطال
صفة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان ثبت ان اليسار يحمل القطع
كاليمن * وكيف لا ويسار الله السرقة كاليمن وفوق الرجل اليسرى فيكون يحمل القطع
الا ان في المرة الثانية يثبت الحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء الحلية
الثانية بمطلق الكتاب * ولنا قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانها وهذه
القراءة من قراءة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كأنه قال فاقطعوا ايمانها من الايدي
فلا يتناول اليسرى وهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان
القيد زيادة وصف يثبت فيه كما في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام متتابعات فيرفع الاطلاق
بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكان كرجل قال لآخر ائتمني عبدا من عبيدي ثم قال عنيت
سائلا والدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص
متناولا لليسرى لم يحز قطع الرجل مع بقائه اليد لان مع بقائه التصوص لا يجوز العدول الى
غيره * واذا ثبت التقيد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله
تعالى صد صفت قلوبكم كيف والحمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكر ثبت ان اليسار
لم يدخل في النص وانته لم يتناول الا اليمن وان استدل الخلف بالآية غير صحيح وكذا
بالتقليد اذ لا مدخل له في الحدود * ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه
قال وعلى هذا الاصل اي على ما ذكرنا ان اسم البنس لا يحتمل العذ لانه فرد *

وانما اشكل على الا قرع
لانه اعتبر ذلك بسائر
العبادات وعلى هذا
يخرج ان كل اسم فاعل
دل على المصدر لغة مثل
قوله تعالى وا لسارق
والسارقة لم يحتمل العدد
حتى قلنا يجوز ان اراد
بالآية الا الايمان لان كل
المرقات غير مراد بالاجماع
فصار الواحد مرادا
وبالفعل الواحد

يخرج ان كل اسم فاعل * وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم
 الفاعل اذا قيل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر * وقوله لم يحتمل
 العدد خبر ان * فان قيل * فالضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم
 فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالتصود وهو نفي القطع في المرة الشاتوان
 جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذا خبر لابد ان يكون محكما به
 على المبتدأ وهو اسم ان وهنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك * قلنا *
 دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب قلنا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الله والدين
 قدس الله روحه غير مرة ولما كان بابا لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا ينفى على القطن
 ان التصود منه في احتمال العدد عن المصدر لان الفاعل وصار من حيث المعنى كانه قال وعلى هذا
 يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر * ورأيت في بعض
 النسخ لم يحتمل العدد بل واصل هذا لكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يراد السؤال * ثم لما لم يحتمل
 المصدر التائب لفظا سارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما لم يحتمل العدد
 لابد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي توجد منه
 لا يلزم الا باخر العمر فيؤدي اليه ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد
 انعقد الاجماع على خلافه فتمين ان المراد سرقة واحدة فكانه قيل الذي فعل سرقة
 والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايدهما * ثم ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليد ان
 جعما بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة
 بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة * ثم هذا اليد الواحدة اما ان يكون اليمنى
 او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولنا فضلا وبقرائة ابن مسعود رضي الله عنه ان
 قطع اليمنى مراد بالآية لم يبق قطع اليسرى مرادها ضرورة فنهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى
 قلنا الى اخره * ولو كان محتملا للعددين كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمين
 وصار التقدير الذي سرق سرقات والتي سرفت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة
 من ايدهما وذكر في طريقة الخلاف للامام البرغزي بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها
 لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول الا سرقة
 واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت قرأة العامة مسموعة بها
 قطعت اليدان كلاهما بالمرأة الاولى لان القوة المذكورة جزاء جنائية واحدة كالجلد مائة في الزنا
 واجبنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليمن عرفنا ان هذه الآية لا يتناول الا اليمن * فان قيل *
 قد ثبت تكرار الجلد بكرر الزنا بنقض واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار
 والعدد كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك * قلنا * قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر
 في مثل هذا الكلام علة الحكم فزنا علة والجلد حكمه فيكرر بكرره لبقاء محل الحكم وهو
 البدن فاما السرقة فله قطع ايضا الا ان حكمها اثابت بالنص قطع اليمنى ويقطعها مرة لم

بقى الحل أصلاً كما بعد المرات الثلاثة عندكم فلهذا لا يكرر الحكم بتركها ﴿ قوله ﴾ وموجب
 الأمر إلى آخره ﴿ وأعلم بأن الثابت بالأمر وهو الواجب يقسم بحسب نفسه إلى معين
 كالكثير الواجبات ﴿ وإلى غير كاحداً لثلاثة في كفارة اثنين ﴾ وبحسب فاعله إلى فرض عين
 كإمامة العبادات إلى فرض كفاية كصلوة الجنائز والجهاد بحسب وقته إلى موسم كالصلوات إلى
 منطبق كالصوم وإلى أداء وقضاء كما ذكره الشيخ ذكر عامة هذه الأقسام وبما يقسم الأداء والقضاء
 فقال وموجب الأمر على ما فسرنا يتنوع نوعين ﴿ قيل معناه الواجب بالأمر نويان أداء
 وقضاء وكل واحد منهما نويان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره لأن كلامنا في موجب الأمر
 والمأمور به حسن لا محالة ﴿ وقيل معناه أن موجب الأمر يتنوع نوعين أحدهما في
 صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الأول يتنوع نوعين وهما
 الأداء والقضاء وهذه صفة راجعة إلى نفس الموجب كما ترى والثاني يتنوع نوعين أيضاً وهما
 الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة إلى غير الموجب ﴿ والذي يدور في خلدي أن
 معناه أن موجب الأمر أي الثابت بالأمر وهو الواجب على ما فسرنا أن الأمر للإيجاب ﴿
 يتنوع نوعين وهما الأداء والقضاء ﴿ وكل واحد من الأداء والقضاء يتنوع نوعين أيضاً وهما
 الأداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الأقسام أربعة ثم يقسم الأداء
 المحض إلى كامل وقاصر والقضاء المحض إلى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فنصار
 الأقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيم الأولين الذين يما صار الأقسام أربعة وبعد
 الباب اعتبر المحاصل من التقاسيم وإن الأقسام ستة وذلك لا يخل باللعنى ﴿ ووجه آخر وهو
 أن يجعل هذا تقسيم مطلق للأداء والقضاء من غير نظر إلى تركبها وبمخصصها ذلك أربعة
 أداء كامل ﴿ وقاصر وقضاء بمثل معقول ﴿ وبمثل غير معقول فدخل التركيب منها في هذا
 التقسيم كالمخصص ثم بعد الباب ميز التركيب منها من المتخصص منها فحصل الأقسام ستة ﴿
 وهذا أحسن الوجوه لأنه أوفق للكتب فإن الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التتويع ثم حكم
 الوجوب شيئان الأداء والقضاء والأداء على نوعين واجب وفل والقضاء على نوعين أيضاً بمثل
 يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعاً وهكذا ذكر القاضي الإمام في التتويع أيضاً إلا أن الشيخ
 هنا أخرج النقل من قسم الأداء وجعل الأداء الواجب على قسمين كامل وقاصر ﴿ قوله ﴾
 وهذا تنوع في صفة الحكم أي الذي ذكرنا من التقسيم تنوع في صفة حكم الأمر وهذا
 الباب لبيان هذه الأقسام وعلى الوجهين الأولين هذا إشارة إلى الباب أي هذا الباب تنوع
 في صفة الحكم ولكن إعادة لفظة هذا في قوله وهذا باب يابى ذلك

﴿ باب يلقب ببيان صفة حكم الأمر ﴾

﴿ وذلك أي حكم الأمر ﴾ وقوله كامل وقاصر قسم للأداء المحض ﴿ بمثل معقول أي مماثلته
 مدرك بالمثل ﴾ وبمثل غير معقول أي غير مدرك بقولنا لا أنه خلاف البطل إذا العقل جهة

لا يقسم الواحد لموجب
 الأمر مصل ما فسرنا
 يتنوع نوعين وهذا تنوع
 في صفة الحكم

﴿ باب ﴾

يلقب ببيان صفة حكم
 الأمر ذلك نويان أداء
 وقضاء والأداء ثلاثة
 أنواع أداء كامل محض
 وأداء قاصر محض وما
 هو شبهه لقضاء والقضاء
 أنواع ثلاثة نوع بمثل
 معقول ونوع بمثل غير
 معقول نوع بمثل الأداء
 وهذه الأقسام تدخل
 في حقوق الله تعالى
 وتدخل في حقوق العباد
 أيضاً

من حج الله تعالى ولا تناقض في حجيده فيستحيل ان يرد التمرع بخلاف العقل كذا قيل
 ﴿ قوله ﴾ والاداء اسم لتسليم نفس الواجب اي عينه * بالامر بالباطنية وهي تعلق بالواجب
 لا بالتسليم على ملازم بعضهم اي الواجب بسبب الامر * وازافة الواجب الى الامر توسع
 لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر على ما يعرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر
 اضيف الوجوب اليه * وهذا التعريف يشتمل تسليم الوقت في وقته كالصلوة والصوم
 وتسليم غير الوقت كالزكاة ﴿ فان قيل ﴾ كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة
 لا يشتمل التصرف من البعد ولهذا قيل الديون يقضى بانثالها لا باعيناها ﴿ قلنا ﴾ لما شغل
 الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريتها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
 كانه عينه * او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فصل الصلوة
 او ايتاء ربيع الضرع الذي به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل
 للذمة فافصل للسبب لا بالامر فلي هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على
 سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل ﴿ قوله ﴾ والقضاء اسم لتسليم مثل
 الواجب به اي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عينه كما ذكره شمس الأئمة
 قتال والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكر القاضي الامام
 ايضا * ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء وان كان مثلا لواجب فان من
 صرف دراهم الفير الى دينه لا يكون قضاء والمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو
 صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظاهر قضاء
 عن الفائت لا يصح وان كانت المائة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت يكونا
 ثابتين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لاوصفا * لان ذلك ليس من
 عنده الا ترى كيف اكده شمس الأئمة رحمه الله بقوله هو حقه احترازا عن الدويمة ولهذا
 اخبر في المنتخب ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله ﴿ قوله ﴾ وقد يدخل في الاداء قسم اخر
 اي يزاد عليه قسم اخر على قول من جعل الامر حقيقة في التنبه فيصير الاداء عند قسمين
 تسليم عين الواجب كما ذكرنا وتسليم عين المندوب اليه * قال القاضي الامام في التوقيف للاداء
 نومان واجب كالقرض في وقته وغير واجب كالتفيل وكذا ذكر الشيخ في شرح التوقيف ايضا
 قال الاداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الامر * وعلى قول من جعله حقيقة
 في الإباحة ايضا ينبغي ان يقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح
 اذ الكل موجب للامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع * والتعريف
 الشامل لقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضي الامام الاداء اسم لفعل ما طلب من العمل
 بعينه * وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين
 ايضا * والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به *
 قال الامام بن الدين رحمه الله انما ذكر هذا يعني قوله يدخل في الاداء قسم اخر احتراز عما

والاداء اسم لتسليم نفس
 الواجب بالامر والقضاء
 اسم لتسليم مثل
 الواجب به كن فصب
 شيئا لزمه تسليم عينه
 ورده فيصير به مؤديا
 واذا هلك لزمه
 ضمانه فيصير به فاضيا وقد
 يدخل في الاداء قسم اخر
 وهو التفيل على قول
 من جعل الامر حقيقة
 في الإباحة والتدب

يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء بتفص بقوله ادى النفل وهو ليس بتسليم نفس الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر او نحن في تفسير الاداء الذي هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا علينا ﴿ قوله ﴾ فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبنى على كون المتروك مضى والنفل لا يضمن بالتروك ﴿ واما اذا شرع في النفل ثم افسده فاما يجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقا بالواجب لانه نفل كما قبل الشروع ﴾ ﴿ قوله ﴾ قال الله تعالى متصل بقوله الاداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل في تسليم العين لأن الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة ﴿ وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلى سدانة الكعبة فوجه اليه عليا ثانيا ان يذهب اليه وقال لو هلت انه رسول الله لم امنع المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذ منه قمرا حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجمع لى السدانة مع السقاية وسأله ان يعطيه المفتاح فآثر الله تعالى هذه الآية فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا رضى الله عنه برده اليه فردده اليه والطف له في القول واعتذر اليه فقال لملى اكرهته وأذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى اترى في شاك قرانا وامرنا برده عليك وقرأ هذه الآية فأتى النبي عليه السلام وأسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شية فهو في ولده الى اليوم ﴿ والامانة في الاجل مصدر سمى به الشيء الذى يؤتمن عليه ﴿ ثم الآية جامعة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة في كل شئ الوضوء والصلاة والصوم والزكوة والنجاسة وفي الكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع ﴿ وذكر في عين المصطفى قد دخل في هذا الامر اداء الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى جعلها الانسان وحفظ الحواس التى هى ودائع الله جل جلاله ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداءه وفيه من اعيان حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الودعة واذ اقتص في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاءه اذ الخيانة في الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لا اداء كذا في بعض الشروح ﴿ واعلم ان امانة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضائه واعادة ﴿ ثم من لم يعمل الامر حقيقة في التنب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب وفيه المين اى المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته للمين شرعا والا إعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان يوجب على المكلف قبل موصوف بصفة فاداء على وجه التقصان وهو تقصان فاحش يجب عليه الامادة وهى اتيان مثل الاول ذاتا مصفة الكمال كذا ذكر في الميزان ﴿ ضل هذا اداء ضل تاتيا في الوقت او خارج الوقت يكون إعادة ﴿ وغبارة بعضهم الواجب اذا ضل في وقته يسمى اداء واذ اقبل بعد خروج وقته المضيق اى الوضوع يسمى قضاءه وان ضل مرة على نوع من الخلل ثم ضل تاتيا في وقته المضروب له معنى إعادة فالامادة اسم لثل ما قبل مع ضرب من الضلال

فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى فهمي الاداء قضاء لان القضاء

لقد مشع

والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقتها المحدود فشرط الوقت في الإعادة فلا يكون آتيانه بعد الوقت
 إعادة * ومن جعل الأمر حقيقة في التنبؤ قال الإداما فعل أولافي وقته المقدّر شرطا للقضاء
 ما فعل بعد وقت مقدّر استدراكا لما سبق له وجوب والإعادة ما فعل ثانيا في وقت الأداء
 لخلل في الأول * وقوله ما فعل يتناول الفرائض والنوافل * وقوله أولا احتراز عن الإعادة *
 وقوله في وقته المقدّر احتراز عن القضاء * وقوله في تعريف القضاء استدراكا احتراز عما إذا
 فعل لا يقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل * وقوله في تقسيم
 الإعادة ثانيا احتراز عن الأداء * وقوله لخلل أي لقوات شرط سواء كان مقسدا أو لم يكن
 احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد أن صلاها منفردا على وجه الصحة ظاهرا لا يسمى
 إعادة * ثم التعريف الذي ذكره الشيخ للإدراك أحسن مما قالوا لأنه جامع يشمل الوقت
 وغيره على ما ذكرنا وما ذكره لا يشمل غير الوقت كالزكاة والكفارات والتذورات المطلقة *
 ثم فعل غير الوقت أداه إن كان أداه عندهم فلا يكون الحد الذي ذكره جامعا فيكون فاسدا
 بالاتساق * وإن لم يكن كذلك بل كان الأداء مختصا بالوقت كالقضاء فالحمد صحيح عندهم
 فسد عندنا لانا لا ننسمل لهم إن الأداء مختص بالوقت لأن فعل غير الوقت يسمى أداه شيئا
 وعرفنا قال الله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها * وقال عليه السلام
 أدوا عن نوحون * وأدوا عن كل حر وعبد نصف صاع الحديث وكل ذلك ليس موقفا
 بوقت مقدّر ويقال أدى زكاة ماله بعد سنين وأدى طعام الكفارة كما يقال أدى الصوم
 والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب فقال والآلة في العبادات إلى آخره وإذا ثبت
 أنه إذا كان الحد الذي ذكره فاسدا لعدم انعكاسه * وإنما لم يذكر الشيخ الإعادة في تقسيم
 الواجب لأنها إن كانت واجبة بأن وقع الفعل الأول فاسدا بأن ترك القراءة أو ركنا آخر
 من الصلوة مثلا فهي داخلة في الآلة والقضاء لأن الفعل الأول لما فسد أخذ حكم العدم
 شرعا ويكون الاعتبار لثاني فيكون أداه أن وقع في الوقت وقبضه أن وقع خارج الوقت *
 وإن لم يكن واجبة بأن وقع الفعل الأول ناقصا لا طمعا بأن ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب
 بركه سجدة السهو فلا يكون داخلة في هذا التقسيم لأنه تقسيم الواجب بالأمر وهي ليست
 بواجبة ولهذا وقع الفعل الأول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة الخبر بجود السهو *
 وهذا بناء على أن الأمور إذا أتت بالأمور به على وجه الكراهة والحكمة فخرج عن العهدة
 على القول الأصح كالحاج إذا طاف محدثا خلافا لهم * وأعلم أيضا أنهم اتفقوا على أن وجوب
 الفعل إذا قرّر ولم يفعل في وقته المقدّر وفعل بعده أنه يكون فضله حقيقة سواء تركه في
 وقته عدا أو سهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتلخر وجوب أدائه لأن
 سواء كان المكلف قادرا على الآتيان به كالصوم في حق المريض والمساكين أو غير قادر عليه
 أما شيئا كالصوم في حق الحائض وأما عقلا كالصلوة في حق النائم والمجنون عليه * وقال
 بعض أصحاب الحديث أنه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة فرض مبتدأ لأن القضاء الحقيقي

لان القضاء لفظ متسع وقد
يستعمل الاداء في القضاء
مقيدا لان الاداء خصوصا
ب تسليم نفس الواجب
وعينه لان مرجع العبارة
الى الاستقصاء

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على
الخالص ولا سيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدوث فانه يمكن ازالته
وكذلك المنهى عليه والتأثم لكنه سمي قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول
فلوات ايجابه في الوقت سمي قضاء * وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه
قضاء حقيقة لان حقيقته ما قبل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة من انقضى سبب وجوبه
وقد انقضى في حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفوات
بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور
ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالله في موضع لا ماء فيه لصحة نقل
الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت وايجاب الاداء بعده فيكون هذا
القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى المخرج * وهذا كالحدوث
اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتأثم له الاداء * وجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يحد
ماء ولا تأثم لا يظن لا يتصور منه الاداء ولا التسبب اليه ومع ذلك صرح الوجوب عليه
والسكان يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع مرادا بهما * وذكر في الميزان في هذه
المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب
الاداء في الجملة لمهم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء واتقاء المخرج
عنه على ما عرف في مسئلة الجنون والله اعلم * قوله * فسمى الاداء قضاء كافي قوله تعالى
فاذا قضيت مناسككم اي اديتم وانتم اموز الحج * وقوله عز اسمه فاذا قضيت الصلوة اي
اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى * ورأيت في نسخة من اصول الفقه
ان الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظاهر لقول ما يشه رضى الله عنها انها قصرت الصلوة
لمكان الخلعة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على اداها لنوع حاجة فكان اسم القضاء
له حقيقة من هذا الوجه * قوله * لان القضاء لفظ متسع بالكسراى تام يجوز اخلافة على
تسليم عين الواجب ومنه لان معناه الاسقاط والتمام والاحكام وهذا المعنى موجود في تسليم عين
الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فهو اخلافة على الاداء بطريق الحقيقة لمهم معناه كاطلاق
الحويان على الانسان والفرس والاسد وغير هالالاته لما اختص بتسليم المثل هرقا وشرعا كان
في غيره مجازا وان كان اخلافة على الاداء حقيقة لتوبة مجازا عرفيا وشرعا * قوله * وقد يستعمل
الاداء في القضاء مقيدا اي بقرينة يعنى لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه
كما انه لا بد من قرينة تدل على الشجاعة اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يربى او غيره
في قوله رأيت اسدا يرى او في الحمام وهذا كما يقال ادعى ما عليه من الدين بقرينة قوله
من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال توبت ان اؤدى غير الاس
بقرينة الاس يفهم منه القضاء لان اداء غير الاس بعد مضيه محال * قوله *
لان الاداء خصوصا دليل على اشتراط التقيد يعنى ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

لأنه في اللغة ينبي عن شدة الرأفة والاستقصاء في الخروج عما زمه وذلك بتسليم وعين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما مات فلا يمكن إطلاقه على تسليم المثل إلا بطريق المجاز فلذلك يحتاج إلى التقيد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج إلى التقيد بالقرينة * وقال القاضي الامام وشمس الأئمة رحمهما الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من ابقاء الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فعمل كل واحد منهما مجازا في الآخر * والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر إلى معناهما الاخرى فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيها ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فعمله مجازا في غيره فاشتراط التقيد بالقرينة والقاضي الامام وشمس الأئمة نظرا إلى العرف او الشرع فوجد لكل واحد منهما خاصا بمعنى فعمله مجازا في غيرهما اخص كل واحد به * وفي بعض النسخ الا ان الاداء خصوصاً مقام لان ومعناه على هذا الوجه ان الاداء قد يعنى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء يختص بتسليم عين الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبي عن شدة الرأفة والقضاء لا ينبي عن شدة الرأفة بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرأفة بل فيه نوع قصور * وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله فلي هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيداً اتصالاً بالجلتين كما في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقى ويكون معناه ويسمى الاداء مقيداً بقرينة ويستعمل الاداء في القضاء مقيداً بقرينة * وقوله نفس الواجب وعينه ترادف * وقوله في الثلاثي أي الثلاثي بالجرد منه أي من الاداء لان الاداء من متشعبة الثلاثي يقال ادى يؤدي اداء وتؤدي كما يقال سلم يسلم سلاماً وبلغ مبلغ بلاناً * وقوله يادو ذكر في الصحاح يقال الذئب يادو لغزال أي يمتلئ لياكله والخلل الجذاع وادوت له واديت أي خلتله وهذا مثل يضرب في مقالة المرقى الشيء ومعاناته رجاء تقع يعود إليه في عاقبته * ثم حاصل ما ذكرنا ان الملاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضى الظهر الوضعية جائز * فاما صحة الاداء في القضاء حقيقة كنيتم نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على من ان الوقت باق * وكنية الاسير الذي اختبه عليه شهر رمضان فحرى شهره وصامه بنية الاداء وقع صومه بعد رمضان * وعكسه كنيتم نوى قضاء الظهر على من ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على من انه قد مضى فليس مبني على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لأنه وان اقتص على قصد القلب ولم يذكر باللسان شيئاً فلا يشكل لان كلامنا في إطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ * وان ضم إليه الذكر باللسان فكذلك لأنه اراد بكل لفظ حقيقة ح وليس كلامنا فيه * واما جوازه في اعتبار انه أتى بأصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله مفعو على ما عرف في موضعه * قوله * واختلف المشايخ أي مشايخنا والامام بدلا للاضافة في القضاء يجب بنفس مقصود أي بنفس قصد به ايجاب القضاء

وشدة الرأفة بما قبل في الثلاثي منه (شعر) الذئب يادو لغزال ياكله أي يمتلئ ويتكلف قتيله واما القضاء فاحكام الشيء نفسه لا ينبي عن شدة الرأفة واختلف المشايخ في القضاء اوجب بنفس مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء قال بعضهم بنفس مقصود لان القرينة عرفت قرينة بوقتها واذا فانت من وقتها ولا يعرف لها مثل الا بالنسب كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهبوا صف فضل الوقت وقال ما منهم يجب بذلك السبب

ابتداء لم بالسبب الذي يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء انضاف اليه لا الى السبب
اذ لا يثبت بالسبب بلا نفس الوجوب * وان شئت لمحت السبب كما اجمه الشيخ قلت يجب
القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره * وقال بعض الشارحين معنى قوله
بعض مقصود بسبب ابتدائي غير سبب الاداء عرف بالنسبة سبب له * ويدل على صحة الوجه
الاول ما ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التتويع ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب
بامر مبتدا من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدا بل يجب المثل اذا كانت المضيئون
بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا في الامر الوقت اذا
خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدا
قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدا وعليه يدل سياقه كلام شمس
الائمة رحمه الله ايضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى غابت لا يقي
المأمور به دينا في الذمة ويجب القضاء في وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يقي
دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر * والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف
على امر جدي واما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والمصنف
ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند
الرافقين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل
بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء
بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق * احتج
من قال بانه يجب بامر مبتدا بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأى في معرفتها
واما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا
ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل ياتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى
بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر
كن قال لغيره افضل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ماعدا الجمعة بحكم الصيغة لو كان
مقيدا للمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر
كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمنع ان يكون الفعل
مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة بوقوات الصوم كذلك *
ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكننا
قول للمأمور به لما فات بضمي بالثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد * لانا
قول من شرط ايجاب الضمان المائة ولا مدخل للرأى في مقادير العبادات وهياتها فلا يمكن
اثبات المائة فيها بالرأى وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت
ولهذا لم يميز قبل الوقت وقد كانت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها قال عليه السلام
من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا لفعل

في الوقت ولما لم يمكن إيجابه بالأمر الأول توقف على دليل آخر ضرورة * قال أبو اليسر
رحمه الله ان اقامة الفصل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكن اقامة
مثل هذا الفصل في وقت آخر مقام هذا الفصل بالقياس عند القوات كما في الجمعة فان اداء الركعتين
لما عرفت قرينة بخلاف القياس لا يمكن ان يقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما في وقت آخر
بالقياس عند القوات وكما في تكبيرات التشرى فانها لما عرفت قرينة في تلك الايام شرعا
بخلاف القياس لا يمكن ان يقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند القوات *
واخرج من قال بأنه يجب الأمر الأول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم
والصلوة قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخرى فانظر عليه
عدة من ايام اخرى قال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وما ورد فيه مقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبأنه ان الاداء قد صار مستحقا
عليه بالأمر في الوقت معلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عنه المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط
او بالعجز ولم يوجد لكل فبقا كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط
لانه لم يوجد صريحا يبين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح
مسقطا لان خروج الوقت يقرر ترك الامثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو قهر ماعليه
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك
الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيقدر
السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان قصد التوبة والى عدم
الثواب ان لم يكن تعمد العجز ويسبق اصل العبادة الذي هو المقصود مضونا عليه لقدرة
عليه فيطالب بالخروج عن عهده بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد * فان قيل *
لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث
لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل
موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالأوجب بالقدرة المبصرة لا تبقى بعد فوات تلك
القدرة لقوات وصفه وهو اليسر * قلنا * هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم
ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس
او في كونه تعظيلا لله تعالى وثناه عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف
الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى
يجب ان يتصدق باليسرى لان القرض به يحصل فكذلك هنا ما عدم صحة الاداء قبل الوقت
فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا لوجوب الاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت
تبعا غير مقصود لم يجوز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكل وهو اصل العبادة كن
انفسه مثليا ومجهز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود
وهو المثل معنى فيجب عليه الهية كذا هنا * قال الشيخ ابو العين رحمه الله القضاء مثل الاداء

وان لم يكن في القضية مثله والمثل في حق ازالة المأثم لا في اخر ان القضية وكذا جيع عبادات اصحاب الاعذار كالومى وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق ازالة المأثم لا في حق احراز القضية * ولا ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهى الواجبات بالذرة الوقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها * وما ذكرنا خارج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنس لان قد سئلنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذى قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا لعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول يقاس عليهما غيرهما * وقد خرج الجواب ايضا عن الجملة وتكريرات التشريع لان سقوطهما العجز لان اقامة الخطية مقام ركعتين غير مشروع لعبد في غير ذلك الوقت فبعض الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع لعبد بعد مضى الوقت * وكذا الجهر بالتكبير دير الصلوات غير مشروع لعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة فبعض الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله * ولا يقال لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنس اذ لولا ما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذى يوجب الاداء * لانا نقول قد عرفنا بالنس الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسمية قضاء حقيقة وهذا كان نصب شيئا وهناك عنه يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى النصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا هنا * قال الشيخ رحمه الله في شرح التلويح الفريق الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب ادائه اذا فات يصير مضمونا عليه كالتصويب وان لم يكن ادائه واجبا وكانت امانة عنده يضمن بالتفويت ايضا ثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده من الفائت المضمون امر ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح * قوله * وبان ذلك اى بان الوجوب بذلك السبب * في هذا اى في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة * وهو معقول اى وجوب القضاء بذرك بالعقل * وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء اى سقط منها الى غير مثل بان لم يجب من جنسه * والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا * فاذا عقل هذا اى المعنى الذى ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به * وهذا الكلام يشير الى ان ثمة الاختلاف فظهر فيما ذكر من التذورات المتبعة عند العامة يجب قضائها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه * ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا قرص صوم هذا الشهر او ثمران يصل في هذا اليوم اربع ركعات فغضى اليوم والشهر ولم يبق بالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين

وبان ذلك ان الله تعالى او
جب القضاء في الصوم بالنس
فقال فذمة من ايام اخر
وجاءت السنة بالقضاء في
الصلوة قال النبي عليه السلام
من تام من صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وهما قلنا نحن
وجب القضاء في هذا
بالنص وهو معقول فان
الاداء كان فرضا فاذا فات
فات مضمونا وهو قادر على
تسليم مثله من عنده لكون
النفل مشروعا له من جنسه
امر يصرف ما الى ما عليه
وسقط فضل الوقت الى
غيره والى غير ضمان
الا بالاثم ان كان حامدا للعجز
فاذا عقل هذا وجب
القياس به في قضائها لتذورات
المتبعة من الصلوة والصيام
والاعتكاف

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير التذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالتذر * واعلم ان التفويت كما يجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكأنه اذا فوت قد التزم المنذور ثانياً فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغى عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحاً ودلالة فيظهر ثمة الاختلاف * ولكن ما ذكره شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان القوات بمنزلة التفويت عندهم في إيجاب القضاء فمح لا يظهر قائمة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التفرع * قوله * وهذا اقيس الى قول العامة اقرب الى المقول مما ذهب اليه الفريق الاول * واشبه بمسائل اصحابنا اى اوفق لها ظاهراً قالوا ان قوماً غاب عنهم صلوة من صلوات الليل فقصوها بالنهار بالجماعة جهراً اما مهم بالقرآن ولو غاب عنهم صلوة من صلوات النهار فقصوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرآن ومن غاب عنه صلوة في السفر فقصاها في الحضر صلى ركعتين ولو غاب عنه في الحضر فقصاها في السفر صلى اربعاً كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وفي اعتبار حالة وجوب الأداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق * ولا يلزم عليه ما اذا غاب عنه صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيها في حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لاحالة الأداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفضل الاول مع ان الأداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفضل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول * لانما تقول السبب في حق الاداء انعقد في الفضلين موجباً للقيام والركوع والسجود باعتبار يوم القدرة مجوز الانتقال الى الخلف وهو التصود او الائمة عند العجز ان اخذ الفعل في هذه الحالة فكذلك محله في حق القضاء من غير تفاوت فاذا غاب عنه صلوة في حالة المرض او الصحة قد غاب عنه صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل العجز فاذا قضاها فهي تلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الا يرى انه لو اقتضها في الوقت تماماً ثم حدث به عجز كان له ان يتيمها فاعداً وبأيماء ولو اقتضها فاعداً ثم زال العجز كان له ان يتيمها تماماً فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذلك في القضاء وهذا يمكن وجوب عليه التيمم ثم قدر على الله او على العكس لا يجوز له التيمم في الفضل الاول ويجوز في الفضل الثاني لان السبب انعقد موجباً للظهور بالله في الحالين لوهم حدوث الما مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذلك هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجباً للركعتين او الاربعة فلا يتغير ذلك في القضاء * فان قيل * قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادراً على التل والاسقاط فينبغي ان لا يجهر اماماً في قضاء صلوة الليل اذا قصوها بالنهار

وهذا اقيس واشبه بمسائل
اصحابنا

لان الجهر بالقرأة في نافذة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضا المغرب لانه ليس له نافذة مشروعة على هيئة المغرب ﴿ قلنا ﴾ انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقرأتو ركعتان بغير قرأة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويحوز في النفل ضم ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شافعي في فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاده مولانا بدر الدين الكردي رحمه الله ﴿ واجب ايضا في جنس هذه المسائل بان الشارع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة الصفة عرفنا ان له مثلا يصلح للصرف الى ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يمين احد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين ضرورة الضيق ولكن ثبت ذلك في ضمن الفعل لا ان يمينه بالقول ابتدا وكان ان للباب ان تلك جارية الابن ولكن في ضمن الفعل لان تلكها ابتدا ونظائره كثيرة ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاته صلوة في ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير اي في غير ايام التشريق ﴿ والمسئلة على اربعة اوجه ﴾ ان تركها قبل ايام التشريق تم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابي يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالريض اذا فاته صلواته قضاها في الصحة يقضها بركوع ومجود ﴿ وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا عندنا فلو كبر لفاته يكون زيادته في ذلك القدر ﴾ وان تركها في ايام التشريق قضاها في غير ايام التشريق وهو مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعي رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب القنات ﴿ وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا في زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمي الجار يسقط بالقضاء ايام الخمر وكما يجسؤوا كضيق وصار كما يصح اذا نسي صلوة قضاها في المرض يقضها بالجماعة ﴿ وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل وحده او بمجماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة ﴿ فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بمجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب القنات كذا ذكر شمس الاسلام الاوز جندی في شرح الجامع ﴿ وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير نجها مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل الا انه لم يؤيد لتقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ما عليه لانه مثل ما فات بمجماعة وعندهما لم يكبر في النوافل احتياضا فظهر ذلك في حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما لتكثيرهما في الاداء ﴿ فان قيل ﴾ انه قد عجز عن صفة الجهر لانه لان اصل التكبير مشروع له فينبغي ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية ﴿ قلنا ﴾ قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وهما كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف ﴿ قوله ﴾ ويترفع عن هذا الاصل وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا في صلواتنا
عن ايام التشريق وجب
قضاؤها بلا تكبير لانه لا
تكبير عنده في سائر الايام علم
يسقط ما قدر عليه بهذا
الصدر ويترفع من هذا
الاصل مسئلة التذر بلا
عتكاف في شهر رمضان اذا
صام ولم يتكبه فانه قضى
اعتكافه ولا يجرى في رمضان
اخر قالوا ان القضاء انما
وجب بالتفويت ابتداء
لابلن والتفويت سبب
مطلق عن الوقت فصار
كالتنزيل لخلق لكما قول
انما وجب القضاء في هذا
بالتيسر على ما قلنا لا ينس
مقصود في هذا الباب اذا
ثبت هذا لم يكن بمن اشأته
الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند غائمة مشايخنا ونص مقصود عند آخر مسألة النذر بالاعتكاف
وهي ان يقول الله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه
العلم او بالاشارة فصامه ولم يتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متابعا بصوم مبتدا وعند
الحسن بن زياد لاثني عليه وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمه الله لانه
انزمت اعتكافا بصوم لاثرا للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضائه في شهر آخر لانه يلزمه
بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل * وجد التاخر على
مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذي تعلق
به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اى لانخص القضاء بوقت دون وقت
صكلا وامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف
شهر متابعا لا قد ذكرنا ان التفويت بمنزلة التخصيص ثانيا على الاحتياط فلذلك يلزمه الاعتكاف
بصوم مقصود * واما الفريق الثاني فانه يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك
مضمون القضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضروره ايجاب الفضل لان تحمل الفضل احق
من ابطال الاصل * فان لم يقض حتى جاشهر رمضان من قابل تقضى فيه لم يجز هذا خلافاً لفرجه
الله لان الصوم شرطا للاعتكاف والشرط يشتر وجوده تعالى اوجوده قصدا كالطهارة ولهذا اصح
نذر بهذا الاعتكاف فكان كن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور تلك الطهارة
فانما تقضى وضوء يلزمه التوضي * لاداء المنذور فان توضأ لصلوة اخرى يجوز له ان يصلي المنذور
تلك الطهارة فكذلك هذا * ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة تخرم مطلق
عن الوقت على القول الاول وادار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا ينادى بصوم
رمضان وهذا لان الصوم وان كان شرطا هنا لكنه مما يلزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها
ما لا يلزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر في ايجابه لا ينادى بواجب اخر كما في شرح الجامع
المصنف وشيخ الاسلام رحمه الله * واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوهم هذه
المسئلة على صحة مذهبهم بوجوه * احد هما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان
ينبغي ان يبطل فيما اذا صام ولم يتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لاثره
في ايجاب الصوم كما ذكرنا ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب
فيبطل ولم يبطل بالتساق بينهما فرضا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثاني انه
لو كان واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه في رمضان
الثاني كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء
الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فرضا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب
به الاداء وفي قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان الاخر اشارة
الى الوجوهين والدليل على الوجوهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت
فلذلك لم يفصل بينهما * وقوله لكانا نقول اشتراك عما قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر

كلمة الحصر لا يجب الا بكذا * وفي هذا في النذر * بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم
 لا ينص مقصود وهو التفويت * وفيه إشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم * في هذا
 الباب وهو النذر * واذا ثبت هذا أي عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذي
 ذكره لم يكن بد من إضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر * قوله * الا ترى
 انه يجب بالقوات مرة استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان
 لا يجب في القوات وذلك بان جن او انعم عليه او مرض حتى فاته المنذور لا باختياره اذ
 لا يمكن ان يحل قوات المنذور بمنزلة نذر ابتدائي لانه لا بد فيه من كونه مختاراً ولا اختيار
 في القوات فلا يكون القوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب في القوات كما وجب في التفويت
 يضاف الى معنى يشاهمها وهو السبب الاول * وصورة القوات في مسألة الاعتكاف بان
 مرض مرضاً لا يمنع من الصوم وينعنه من الاعتكاف بان صار مبطوفاً او نحو * قوله * الا
 ان الاعتكاف جواب سؤال ورد عليه وهو انه لو كان مضافاً الى السبب الاول فكيف وجب
 زامداً على ما لو وجب السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة قال نعم الا ان مطلق الاعتكاف
 الواجب من غير نظر الى تقيده بوقت او عدم تقيده به * او الاعتكاف الواجب الذي
 هو مطلق عن الوقت * يقتضي صوماً للاعتكاف أي للذي الذي يوجد اثر في ايجابه
 لان الصوم شرطه وشرط الشيء تابع له * وما لا توسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه
 تبعاً * وقيد الواجب لان في الاعتكاف النقل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية وروى
 الحسن عن ابي حنيفة رجحما الله انه يشترط فيه الصوم ايضاً لان الصوم فيه كالطهارة
 في الصلوة فعل هذا لا يكون الاعتكاف النقل اقل من يوم وجد للظاهر ان مبنى النقل على
 المساهلة والمساهلة حتى يجوز صلوة النقل قاعداً مع القدرة على القيام وراكباً مع القدرة
 على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد في الاعتكاف فهو
 معتكف ما دام تركه اذا خرج فينت ان الظاهر ما ذكرنا كذا في البسوط * غير انه امتنع
 وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف * بما روى على شرف الزوال وهو شرف الوقت *
 وهو معنى قوله وانما جاء هذا نقصان أي عدم اخضاه الاعتكاف صوماً له اثر في
 ايجابه بما روى شرف الوقت أي بتقيد الاعتكاف بالاتصال بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم
 من جهة العبد لشرفه * او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوماً لانه يضاف الى شهر
 شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام من تقرب فيه بفحصلة من اتصال
 الخير كن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كن ادى سبعين فريضة فيما سواه
 فاكثى فيه بصوم الشهر لا يدرك هذه الفضيلة * وما ثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة
 حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فات بفوات الوقت اصلاً لانه لا يمكن
 من اكتساب مثله الا بادره العام المقابل وذلك مزود لاستواء الحياة والممات في هذه المدة
 فلا ثبت به القدرة * فمقتضى اي استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله المعجز كما

الا ترى انه يجب بالقوات
 مرة وبالتفويت اخرى
 لان الاعتكاف الواجب
 مطلقاً يقتضي صوماً
 للاعتكاف اثر في ايجابه
 وانما جاء هذا نقصان
 في مسألة شهر رمضان
 بما روى شرف الوقت
 وما ثبت بشرف الوقت
 فقد فات بحيث لا يمكن
 من اكتساب مثله الا
 بالحياة الى رمضان آخر
 وهو وقت مديد يستوى
 فيه الحيو والموت فثبت
 القدرة فمقتضى مضمونا
 بالملاحة

في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت * فيق اى الاعتكاف مضوناً في النية * بإطلاق
 الاعتكاف اى بإطلاق ماوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد
 خروج الوقت * ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقاً بزوال العارض وجب به الصوم المقصود
 ولم يتأد في رمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقاً ابتداء لانه يريد بذلك صرف
 الواجب الى الواجب الآخر وليس له ذلك * فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا التفويت
 كالنذر المطلق العامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق * ولا يقال لما صار
 النذر السابق كالنذر المطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود ثم ان لا يتأد
 بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم مثلاً كما لو كان النذر
 مطلقاً ابتداء * لا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار
 شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل
 الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدي العليتين * قوله * وكان هذا احوط الوجهين *
 قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء وإيجابه بسبب اخر مقصود والاول
 احوط لانه لو اضيف الى سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند القوات والاول
 يوجب القضاء عند القوات والتفويت جعاً فكان اولى * والاولى ان يقال الوجهان ايجاب
 القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم
 بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله بايجاب القضاء احوط لانه فيه اسقاط النقصان
 وإعادة الواجب الى صفة الكمال بإيجاب تبعه بوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط اصل الواجب
 لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذي مهدته بالطريق الذي
 قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التي ثبت بسبب شرف الوقت لعبادة احتملت السقوط بزوال
 الوقت كما بينا في الصوم والصلوة * فالتقصان وهو عدم وجوب الصوم به * والرخصة
 الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت لان محتمل السقوط والعود الى الكمال اولى
 لان الاول عود من الكمال الى التقصان وهذا عود من التقصان الى الكمال ومن الرخصة
 الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني * وفي بعض النسخ والتقصان
 بالواو والتعصب عطفاً على السقوط وليس يستقيم لان السقوط يرجع الى الزيادة والتقصان
 يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمال فضل الكلام *
 ولان السقوط في قوله لان محتمل السقوط راجع الى التقصان والعود الى الكمال راجع الى
 الرخصة وفي حلق التقصان على السقوط ابطال هذه الطيغة فكانت النسخة الاولى اولى * قوله *
 وفي غير الموقفة كسجود التلاوة واداء الزكاة وصدقة الفطر والكفارات * اذا اى في
 العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت * وهذا على مذهب من قال الامر
 المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين
 بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان الواجب يفوته لا يضر قضاء لان معنى

وكان هذا احوط
 الوجهين لان ما ثبت
 بشرف الوقت من الزيادة
 احتمال السقوط فالتقصان
 والرخصة الواقعة
 بالشرف لان محتمل
 السقوط والعود الى
 الكمال اولى واذا ما دلم
 يتأد في رمضان الثاني
 والاداء في العبادات يكون
 في الموقفة في الوقت وفي غير
 الموقفة اذا على ما تبين
 ان شاء الله تعالى والحض
 ما يورده الانسان بوصفه
 على ما شرع مثل الصلوة
 بالجماعة فاما فعل الفرد
 فاداء فيه قصور الا ترى
 ان الجهر من التفرّد ساقط
 والشارع مع الامام في
 الجماعة مؤد أداء محضاً

هذا الأمر أفضل في الوقت الأول فإن اخرت ففي الثاني والثالث إلى آخر العمر فيكون أداءه لا قضاء. فاما عند الباقيين منهم اذا طأت عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضا. لان اول ازمة الامكان وقت مقدار كوقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الأمر الجديد في القضاء شرطه ههنا كذا في الميزان وغيره. * على ما تبين من بعد يعني قيل باب التهيؤ والحض منه أي الخالص الكمال من الأداء. * هو الذي يؤديه الإنسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنة والاداب لما بيننا والآتي. * من الاستحسان وشدة الرعاية وفيها ذلك. * وهذا في الصلوة التي سلت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما ما لم تسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها صفة تصور عندنا كالاصبع الزائفة. * فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرفوب فيه شرعا وهو الجماعة. * الجهر ساقط أي وجوبه والجهر صفة كمال في الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه. * ولما كان الأداء متعجبا اقساما ثلاثة لانه اما ان ادبت الصلوة كلها مع الجماعة وبعضها وذلك البعض اما ان كاوال الصلوة او غيره لحاد قوله والشارع مع الامام في الجماعة أي الذي شرع معه واتمها معه يؤدي أداء محض أي كاملا لئين القسمين الآخرين. * قوله * والمسبوق ببعض الصلوة أي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاته الركعة الاولى او اكثر يؤدي أيضا لانه يؤديها في الوقت. * لكنه منفرد في أداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من ادائه. * فكان أي المسبوق فيه مؤديا اذا قاصرا او ضله أداء قاصرا ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من وجهين. * اخدهما ان صفة الجماعة موجودة ههنا في البعض بخلاف المنفرد. * والثاني انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى نزه القراءة ومجيود السهو لوسها فيه لكنه مقدد فيه باعتبار التبرعة لانه ادركها مع الامام وهي شيء واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذي صلى بغير امام منفردا في الكل اذا تحرر عن المسبوق منفردا في البعض اداء لا تحرر فكان قصور دون الاول بدرجتين. * قوله * ومن ثم خلف الامام ثم اتيه بعد فراغه. * واحداث أي صار محدثا وهو المسمى باللاحق أي الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي. * يؤدي أي باعتبار قبل الوقت. * اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ما لم يتركه من الاداء مع الامام بفراغه. * ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين. * وانما جعلنا ضله اداء يشبه القضاء لاهل العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد. * وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع. * ثم من المعلوم ان القضاء يقوم مقام الاداء فكان هو في حكم القنتي دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة ومجيود السهو لوسها كالقنتي. * وكان ضله في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه كاملا بمضه حقيقة وبعضه حكما. * بوضع ما ذكرنا ما قال مجرجه الله في ايمان الجامع لو قال عبدي حر ان صليت الجمعة مع الامام سبق فيها بركعة لم يحث لانه اتما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له. * ولو افتتح مع

والمسبوق ببعض الصلوة
مؤد ايضا لكنه منفرد
فكان قاصرا ومن ثم خلف
الامام واحداث فذهب
يؤضاهم ما يصد فراغ
الامام فهذا مؤد اداء يشبه
القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلي حيث لان النائم الذي مضى مثل ما انعقد له احرام
الامام مقتدبه كذا ذكر الشيخ في جامعہ ﴿ فان قيل ﴾ قد جعل صاحب الشرع المبوب
قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جهه مؤديا ﴿ قلنا ﴾ قد بينا ان استعمال احدي
العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمي المبوب قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط
الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار في قوله وما فاتكم ونحن إنما جعلناه مؤديا
باعتبار حاله ﴿ ويؤيده ما اورده الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله في الصحيح ﴾ وما فاتكم
فاتموا ﴿ اشار الى اكثر هذه المطائيف شمس الائمة رحمه الله ﴿ قوله ﴾ الا ترى انهم اى
المشايع استدلوا على شبه القضاء ﴿ في الوقت حتى لو اقدى به خارج الوقت لا يتغير
بغير مجال بالاتفاق ﴾ ثم سبقه الحدث اى قبل فراغ الامام ﴿ ثم سبقه الحدث اى بعد
الفراغ ضرورة ﴾ فدخل في مصره في الصورتين بعد فراغ الامام ﴿ او نوى الاقامة
اى في موضع الاقامة ﴾ والوقت باق اذ لو لم يكن باقيا يصلى ركعتين وان تكلم بالاخلاف
انه يصلى ركعتين باعتبار معنى القضاء ﴿ ولو تكلم اى هذا المسافر اللاحق بعد وجود
الغير صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن الحرمة المشتركة وبقاء الوقت فيغير
فرضه ﴿ وعكس هذه المسئلة مسافر احدث فاقضل لباقي مصره فيتوضا ثم علم ان امامه
ماه فانه يتوضا ويصلى اربعا ﴿ فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى
الله قد صار مقيا وبعدا صار مقيا في صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر محل حرمة
الصلوة تمنعه من مباشرة العمل بخلاف الاقامة لانها تركت السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه
من ذلك فاذا تكلم قد ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار
مسافرا كذا في البسوط ﴿ بعد اى بعد وجود الغير ولو تكلم اى هذا الرجل المبوب ﴿
فالخامس ان المبوب يصلى اربعا بعد وجود الغير سواء فرغ الامام او لم يفرغ تكلم او
لم يتكلم لانه مؤد ﴿ وكذا اللاحق اذا تكلم او لم يفرغ امامه ﴿ فاما اذا فرغ امامه ثم وجد
الغير والوقت باق فانه يصلى ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلى اربعا لانه اما ان يعتبر
اللاحق بالمبوب نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدين نظرا الى الاقتداء حكما والحكم في صلوتهما
انها يتغير بالغير فكذلك اللاحق ﴿ وانا نقول اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستعمل ان يحمل
مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض شينا قائم مع الامام ويحمل كانه خلف الامام في الحكم
لان الزميمة في حقه ان يؤدى مع الامام لانه مقصد لكن الشرع يجوز الاداء بصرف الامام اذا
قائه الاداء بطر وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان
معناه ان يؤدى شينا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضى الخقيق
بعد الوقت فلا يؤثر في ضلوة الاقامة ﴿ وهذا لان الغير لم يتصل بالاصل لاقتضائه فلم
يتغير في نفس فلا يتغير ما نفي عليه وهو القضاء بخلاف المبوب فانه منفرد مؤد شينا عليه
في الحال وكذا الذى خلف الامام حقيقة لانه مؤدى في الحال فيعوز ان تعمل بنية الاقامة

الا ترى انهم قالوا في مسافر
اقدى بمسافر في الوقت ثم
سبقه الحدث او نام حتى فرغ
الامام ثم سبقه الحدث فدخل
مصره او ضو او نوى
الاقامة وهو في غير مصره
والوقت باق الله يصلى
ركعتين ولو تكلم صلى اربعا
وتلو كان الامام بعد ما فرغ
او كان هذا الرجل مسبوفا
صلى اربعا شكا في المسئلة
الاولى

واصل هذا ان هذا مؤد

باعتبار الوقت لكنه

فاش باعتبار فراغ الامام

لانه كانه خاف الامام لانه

في الحقيقة خلفه فصار فاشيا

لما انعقد له احرار الامام

بمنه والى بطريق القضاء

اتما يجب بالسبب الذي

اوجب الاصل فلم يتغير

الاصل لم يتغير التل فاذا

لم يفرغ الامام حتى وجد من

المقتدى ما يوجب اكمال

صلوته تمت صلوته في

اقتداء بدخول مصر ولانه

مؤد في الوقت فاما اذا فرغ

الامام ثم وجد ما ذكرنا

فاما اعترض ههنا على

القضاء دون الاداء فاذا

لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء

كما اذا صار قضاء محضا

بالقوات عن الوقت فهو جد

المغزو اذا تكلم قد بطل معنى

القضاء موعدا الامرا الى الاداء

فتغير بالمعنى قيام الوقت

بغلاف المسبوق ايضا لانه

مؤد ولهذا قلنا في اللاحق

لا يقر ولا يسجد للمبهور

بغلاف المسبوق لما يذا انه

فاش لما انعقد له احرار الجماعة

واما القضاء فلو كان اما بمن

يقول كما ذكرنا او اما بمن

مقول لخل القدي في الصوم

في تغير صلوته وصلوته محتملة للتغير وصف التبعية دليل انه يجوز ان يكون صلوته على خلاف وصف صلوة الامام في الاستدعاء فجاء في البقاء * ولانه منفرد في السابق واللاحق يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا في مبسوط الشيخ رجاءه * فان قيل * نية الامام انما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدى فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة * قلنا * المقتدى تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في مبسوط شمس الامم رجاءه * قوله * واصل ذلك * استدلالا بالحكم على جهة المذهب ثم ين المعنى فيه فقال واصل ذلك اي اصل ما دعينا من شبه القضاء في فضل اللاحق * ان هذا اي اللاحق * وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام نفي لقول زفر رجاءه فانه جعله مؤدبا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدى خلف الامام سواء كما بينا * فصار اي اللاحق فاشيا لما انعقد له احرار الامام * الباء تتعلق بفاشيا والضمير عائدا لما وفي هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرار الامام واتما يقضى ما انعقد له احرار نفسه من التابعة له والمشاركة معه في الفصل الذي فات به فراغ الامام الا ان التابعة والمشاركة لما لا يتحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا * فلم يتغير الاصل اي مادام الاصل وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء واختلف لا يفسد الاصل * وقد تم هنا بيان الاصل * ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا لم يفرغ الامام وقد وجد الغير في صاوة المقتدى تمت صاوته لعدم السامع للمغير من العمل لقول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه فاعترض المغير يؤثر فيه * قوله * بخلاف المسبوق متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء * واتما قال ايضا لئلا يوهى ان مسألة المسبوق تخالف مسألة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضى ذلك لولاء قوله ايضا يدل على ان مسألة التكلم توافق مسألة المسبوق وانما تخالفان مسألة اللاحق فلي هذا لوقيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفها على مسألة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف المسبوق ايضا * قوله * واما القضاء فنوعان اي القضاء المختلس نوعان فاما الذي شبه معنى الاداء تنقسم اخر * او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيه جعل فيه جميع اقسامه اي خالفه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمن معقول او غير معقول * ثم قسمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم الاول كما ان اللفظ يقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم قسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا * وتقدير الكلام اما القضاء فنوعان قضاء بمن معقول وقضاء بمن غير معقول اما القضاء الى اخره واما اختصار اعتمادا على ما ذكره في اول الباب * قوله * لخل القدي في باب الصوم فاشيا شرعت تخلفا عن الصوم عند العجز المستند من الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن يخالفه * والقدي والقدي

البذل الذي يخلص به عن مكروه توجه اليه ﴿ قوله ﴾ و ثواب النفقة اى الاتساق في
الحج باجياج النائب ﴿ واعلم ان الاجياج عن التبرجيز ولكنه في الحج القرض مشروط
بالمعيز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضاً حتى
مات فان صح فخله جعلاً لاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جواز بهديث الخليفة وقد ورد
في عجز الشيخوخة ولها دأمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر
ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالمعيز حتى ان صحح البدن اذا
احج بماله رجلاً على سبيل التطوع عنه لا يجوز لان معنى التطوع على التوسع ﴿ ثم المتأخرون
من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن
الامر فاما الحج فقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا
تجوز النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الاتساق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط
عن الأمر الحج اما لان الاتساق سبب واقامة السبب مقام السبب اصل في الشرع اولاً وان
الواجب عليه اتساق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار
ماقدر عليه وهو اتساق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال ليقف الحاج في الطريق والدليل
عليه انه بشرط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذمياً لا يجوز ولو كان الفعل
ينقل الى الأمر لشرط اهله كما في الزكوة ﴿ ولا يقال: لما لم تجز النيابة في الافعال وقت
عن نفسه لم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال ﴿ لانا نقول فرض الحج لا
يتأدى الابنية القرض او يطلق التبعة ولم يوجد وانما وجدت التبعة عن الأمر ﴿ وقال
بعضهم الحج يقع عن الأمر وهو اختيار شمس الأئمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان
ظواهر الاخبار في هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلاً حجي عن ابيك واعتري ﴿
وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج فخيرني ان احج عنه فقال نعم ﴿ وحديث
الخليفة في هذا الباب مشهور على ما سذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المصروع عنه
ولهذا بشرط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامناً ﴿ يوضحه ان الواجب عليه
الفعل بالاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يتفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو اتفق في الطريق
ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل ﴿ واذا ثبت هذا قلنا قوله و ثواب النفقة في
الحج باجياج النائب اما يصح على المذهب الاول لاعلى المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم
مقام الفعل لا الاتساق ﴿ ثم على هذا المذهب بيان ان الممثلة بين الفعل والفعل غير مقبولة
مع كونها مقبولة ظاهراً ان يقال اما جعل فعل نفسه مثلاً لفعل نفسه في قضاء الصلوة
والصوم لحصول الشقة واتساب النفس في الفعل الثاني كصومها في الفعل الاول فاما فعل
التبر فلا يحصل به الشقة له فكيف يكون مثلاً لفعل نفسه الا ترى انه لا يمكن للقياس فيه
حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامر وبغير احره ولو كانت التبعة
مقبولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في التنورات التمنية ﴿ قوله ﴾ لاصورة ولا معنى

و ثواب النفقة في الحج باجياج
النائب لانا لا نقل الممثلة بين
الصوم والقدية لاصورة
ولامعنى فلم يكن مثلاً
قياساً واما الصوم فكل
صورة ومعنى وكذلك
ليس بين افعال الحج وثقة
الاجياج ممثلة بوجه
لكننا جوزناه بالنسب

أما عدمها صورة فظاهر * وأما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء
 الشبهوتين ومعنى القدية تقيس المال ودفع حاجة النير فلم يكن القدية مثلا للصوم قياسا إلى
 رأيا * وفي قوله لانا لانقل المائلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك في قوله فيما يمدوم كذلك
 لتسب بين افعال الحج وتسقة الاجاج بمائة بوجه يعرف ذلك بالنوق * وأما جله للفرقة
 من قبل انه قد قيل ان بين القدية والصوم مائة وهى انه لما صرف طعام يوم الى مسكين
 فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه حفظها من الطعام
 يوما وهذا معنى الصوم ولم يقل المائة بوجه عن احد بين الاتفاق وافعال الحج فكان
 الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه باللفظ عبارة * وقوله لكننا استدلناك من حيث المعنى
 يعنى لما لم يكن القدية مثلا مقولا للصوم وكذا الاتفاق للشيخ لا يجوز اثباته بأمرى لكننا
 جوزنا ماى المذكور وهو القدية بالنس * قوله * قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه ايعوا على
 الميطقين الذين لا عذر لهم ان افطروا * فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من
 غيره هنذا * وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعدوه فاشتد عليهم
 فرضهم لهم في الافطار والقدية قرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه أى يكلفونه على
 جهدهم وعسرهم الشيوخ والعميان وحكم هؤلاء الافطار والقدية وهو على هذا الوجه
 غير منسوخ * ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه أى يصومونه جهدهم وطاعتهم وبلغ
 وسهم كذا في الكشف * وذكر في التيسير وفي قراءة ابن عباس رضى الله عنهما وعلى
 الذين يطوقونه أى يكلفونه فلا يطيقونه * وفي قراءة حفصة رضى الله عنها وعلى الذين
 لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت يجمع عليه
 * قوله * وهذا مختصر أى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه * او وهذا النص مختصر
 أى حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى بين الله لكم ان تفلوا * بالاجماع أى بالاجماع
 القائلين بانه غير منسوخ * او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني ومن معناه يجمع
 عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف لا فيكون منسوخا لا بحالة فيكون
 النص مختصرا ضروريا * ويمكن ان يجرى على ظاهره أى هذا النص مختصر بالاجماع اما
 عند من جعله غير منسوخ فلا ذكرنا وأما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى
 الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فليعلم قدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره
 رجحنا ما ذكرنا بقرأتين عباس وحفصة رضى الله عنهما * قوله * وثبت أى قيام الاتفاق
 مقام الافعال في الصحيح بحديث التلمية وهى اسماء بنت عميس من المهاجرات والحديث مذكور
 في الكتاب * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امرأة من ختم قالت يا رسول الله ان
 فريضة الله على عباده في الحج ادركت أبى شفا كيرا لا يثبت على الرحلة انا سمع عبد الله بن
 قال وقال رجل ان اخى ثبوت ان يحج وانها ماتت فقال التى عليه السلام لو كان عليها دين
 اكنث فاضية قال نعم قال فاضى الله فهو احق بالقضاء كذا في المصانيع لا يستسك على الرحلة

قال الله تعالى وعلى الذين
 يطيقونه فدية طعام مسكين
 أى لا يطيقونه وهذا
 مختصر بالاجماع وثبت
 في الحج بحديث التلمية
 انها قالت يا رسول الله
 أبى ادركت الحج وهو شيخ
 كبير لا يستسك على الرحلة
 أفيمزى ان احمج عنه قال
 عليه السلام ارايت لو كان
 على أبى دين فاضية اكان
 قبل منك فقالت لم قال
 فدين الله احق

أى لا يقدر على إمسك نفسه عليها وضبطها والثبات عليها * أفهمنى بالهجر أى يكفى
 عما وجب في ذمته * أن أحج عنه يقع الهجرة وضم الحاء أى أحرم عنه بنفسه وأودى
 الاتصال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على أن
 الانساق قائم مقام الاتصال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة إلا أن ثبت أن إياها كان
 أمراً بذلك واتفق عليها * وفي بعض النسخ أن أحج يضم الهجرة وكسر الحاء أى أمر
 أحدا أن يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به * رأيت أى أخبرنى وكان هذا
 اللفظ فنظر ثم صار للاخبار وذلك أن العرب إذا لم يحلوا الضالة يقولون لكل من يرويه
 رأيت عسالة كذا أى أخبرنى عنها * أما كان يقبل منك وفى عامة الكتب من اليسوط
 وغيره * كان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لأن نعم لا يستقيم جواباً للمذكور ههنا
 لأنه تصديق ما سبق من الكلام فليكان أو إثباتاً فصيّر المذكر ههنا نعم لا يقبل
 فيفسد المعنى بل جوابه بلى لأنه تصديق ما بعد التثنية لكنه يستقيم جواباً للمذكور في عامة
 الكتب فثبت أنه هو الصحيح * ورأيت في الاسرار في حديث الخفعية رأيت لو كان على
 إيك دين قضيت ما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله أحق * ومعنى قوله أحق أى
 بالقبول لأنه أكرم الإكرام أولى بكرمه وأجدر برأفته أن يقبل منه حالة العجز فعل الغير
 إذ الانساق الذى لا يقدر إلا عليه ويؤيده رواية اليسوط الله أحق أن يقبل * وقيل
 معناه فدين الله أولى بالتقضاء ويؤيده رواية للصايغ * وفي بعض النسخ قضيت بالياء وذلك
 بطريق الأشياخ لكسرة التاء وهو جاز في لغة حير * قال شاعرهم يا أم عمر ولم ولدته *
 ممها بالكسر والتاء * ليتك أنجبت به هكذا * كما بذرت أكتبه * كذا في الجوامع
 الجندية * قيل وفى حديث الخفعية دليل على أن إياها كان أمراً فالج حيث قال
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالأداء من الغير بقبول الدين بالأداء من الغير
 وإنما يجب ويتحقق قبول الدين بالأداء من الغير إذا كان ذلك الأداء بأمر المدبوع لأن رب
 الدين أن امتنع فيه عن القبول يحرم عليه ظاهراً إذا كان بغير أمر منه فرب الدين بالخيار في
 القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على أن ذلك كان بالأمر * والظاهر أنه عليه السلام
 قال على المادة للفاشية بين التلن أنهم يملكون ديونهم من أى وجه يصل إليهم من الديون
 لو فوزه بمر ما أو غير تبرع نظراً منهم إلى حصول المقصود وهذا لا يدل على الأمر بوجه
 قوله * ولهذا قلنا متصل بما اتصل به الاستدراك في قوله ولكننا جوزناه بالنص إلى
 ولعدم تصرف الرأى فيما لا تدركه قلنا أن ما لا تدركه بالقبول مثله ولم يرد فيه نص يسقط لأن
 إيجاب اللئل متوقف على إدراك العقل ليكن إيجابه بالسبب الأول أو على السمع فإذا لم يوجد
 واحد منهما فلا وجه إلا الاستقاط كترك الاعتدال في أركان الصلوة لا يضمن بشئ سوى
 الإثم لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل عقلاً ولا نصاً * وقوله يغير احتراز
 عن قصان الركن نفسه من الصلوة فإن قوله نفس الصلوة في لربكها يحتمل ذلك

ولهذا قلنا أن ما لا يقبل
 مثله يسقط كن قص
 يملونه في أركانها يغير

قوله ﴿ ولهذا اى ولما ذكرنا ان ما لا يسقط منه ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله اذا ادى خمسة زبوظا في الزكاة تمكن خمسة جياذ يجوز اى يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى ولا تبغوا الخبيث منه تتقون الآية ولا يضمن شيئا بقبالة الجوده لان المؤدى قد صح وزم حتى لا يملك احدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس لوصف الذى تحقق فيه القوات منفردا مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لانها لا تقوم عند المقابلة بمنسها فيسقط اصلا ﴿ الا ترى انه لو ادى اربعة جياذ من خمسة زبوظ لا يصح الاعن اربعة عندنا خلافا لفر رحمه الله ﴿ وكذا لو كان له ابريق فضة وزنه مائة وخسون وقيته لصاغته مائتان وقد حال عليه الحول لا يجب فيه الزكاة لسقوط اعتبار الجوده في هذه الاموال عند المقابلة بمنسها ﴿ ولا معنى لقول من قال سقط اعتبار الجوده لربوا ولا ربوا بن البند وسيدنا لاننا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المتكئين او الاحرار فانه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجري بين المولى ومكاتبه ﴿ الا ترى الى ما روى عن النبي عليه السلام انه قال في صوم يوم الشك انه تعالى نهي عن الربوا الثقيل منكم ﴿ واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب اى باب العبادة فقال عليه اى يؤدى فضل مائتيهما ﴿ ووجهه ان الجوده مضمومة من وجه فلها يتقوم في الفصوب وفي تصرف المريض حتى لو جاني بها تان باع قلنا وزنه عشرة وقيته عشرون بمشرة لم تسلم الحاشية للشترى وكذا في تصرف الوصى حتى لو باع درهمين جيدا من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز ﴿ وغير مقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى الا ترى ان ما لا عبرة به اصلا وهو تغير السفر الى الزيادة اعتبر في ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيدا من الحرم فاخرجه ثم تغير شعره الى زيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة احتياطا فهذا اولى كذا في شرح الجامع للمصنف ﴿ وذكّر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرحه للجامع ان الجوده انما سقطت في حكم الربوا في حق الصالحين ليحقق المائلة الذى هي شرط جواز البيع فاما في حق غير العائد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة اليه لانه لا يؤدى الى الربوا ﴿ ثم اعتبار الجوده في حق الفقير يؤدى الى الربوا من وجه دون وجه فنحيث ان التغير بما اخذ من الفنى لا يملك منه مقدار الواجب اذا قدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى يصير مملكا اياه صاحب المال بما ياخذ بل ياخذ صلة لا يؤدى الى الربوا ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصير ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك والحلق ملحق بالحقبة يتحقق فيه الربوا لانه يصير مملكا للواجب منه بما ياخذ من صاحب المال فاذا تردد بين الامرين قلنا متى كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فانها تستبركا اذا ادى اربعة جياذ عن خمسة زبوظ لا يجوز ومتى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا يشتركا في مستثنى فانه لو اعتبر لا يسل الدرام ازاله له والله اعلم ﴿ قوله ﴿ ولهذا اى ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان ربحا الجار لا يضمن واخوانه لا يضمن ﴿ فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رضى الله عنهما فيمن ادى في الزكاة خمسة دراهم زبوظا من خمسة جياذ انه يجوز ولا يضمن شيئا لان الجوده لا يستقيم اذا كرها مثلها صورة ولا بثمنها فانه لا يضمن غير مقومة فسقط اصلا واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب فوجب قيمة الجوده من الدراهم او الدنانير ولهذا قلنا ان ربحا الجار لا يضمن والوقوف بعمرات والاضحية

الرمي قلنا * ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل الرمي قائم مقامه بل لانه حيز لتقصان يمكن في نسكه بترك الرمي كجود السهو في الصلوة وجب جبراً لتقصان لا قضاء بما فاته الا ترى انه يجب ايضاً اذا اراد في الصلوة من جنبها وفي الزيادة لا يتصور القضاء كلها هذا * ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل لرأى فيها ليس له مثل معقول ولم عليه ايجاب الفدية في الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اى وجوب الفدية عند اليأس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياساً على الصوم من غير معنى يعقل * وقوله بلا نص حال عن الفدية اى اوجبتموها حال كونها غير منصوصة قلنا نحن لانصدى ذلك الحكم بالقبول ولا توجه. حتماً لكننا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه * والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بذية محضة لا تلتزم لوجوبها ولا لادائها بالمال * بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند الجزع بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى * يحتمل ان يكون معقولا وما لا تتركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضه الاحتمال الثاني اياه لكن وجوب الفدية في الصوم لا احتمل الوجوهين المذكورين امرناه بالفدية في الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم في الصلوة مشروفاً قد صار مؤدى والا فليس به باس لانه يكون حياً مبتدأ يصلح ماحياً للثبوتين ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس * ولهذا لم يحكم بمجواز الفداء في الصلوة مثل حكمنا بمجوازه في الصوم لانا حكمنا بمجوازه في الصوم قطعاً لكونه منصوفاً عليه فيه * ورجونا القبول اى الجواز في الصلوة فضلاً عن مجمداً رجه الله قال في الزيادات في هذا اى في فداء الصلوة يجوز ان شاء الله كما قال يجوز ان شاء الله في فداء الصوم فيما اذا تطلع به الوارث بان فات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية ولو كان ثابتاً بالقياس لا احتياج الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان ثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن لقياس فيه مدخل * لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوماً سواء كان تأثيره في ذلك الحكم معقولاً كالاداء في التانف أو غير معقول كالنجاسة على الصوم في ايجاب الكفارة الكيفية المقدرة وههنا المعنى الذى هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس * ثم اذا فات عليه صلوات يعلم منه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها * وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم هو الصحيح كذا في المبسوط وغيره هذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوة

كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياساً على الصوم من غير تمثيل قلنا لان ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولاً والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكننا لم نعدل واحتمل ان لا يكون معلولاً وما لا تتركه لا يلزمنا العمل به لكنه لا احتمل الوجوهين امرناه بالفدية احتياطاً فلئن كان مشروفاً قد نادى والا فليس به باس ثم لم تحكم بمجوازه مثل حكمنا به في الصوم قطعاً ورجونا القبول من الله تعالى في الصلوة فضلاً عن مجمداً رجه في الزيادات في هذا يجوز ان شاء الله كما اذا تطلع به الوارث في الصوم

فإن لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوة عن الميت لأن الاختيار فيه معلوم أصلا ولأنه أدنى رتبة من الإيصاء فيحكم فيه بعدم الجواز إظهارا لاحتياط رتبته كما فعل كذا في الصوم * وقيل يسقط عنه إن شاء الله تعالى كما في الإيصاء لأن دليل الجواز وهو الرجاء إلى فضل الله وكرمه يشمل أيضا والتبرع مجعلا يوضحه ما ذكر في التوازل سئل أبو القاسم من امرأة ماتت وقد ماتت صلوات عشر أشهر ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها فقير حنطة ودفعوها إلى مسكين ثم بهب المسكين لبعض ورثتها ثم تصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذا حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فبين هذا أن التبرع فيه كالإيصاء * وقد أزم على الشيخ مسألة أخرى فخصى لها أيضا فقال فإن قيل لا مثل للصلوة عقلا ولا نصا وقد أوجبتم بد فوات وقتها التصديق بالعين فيما إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية باقية بعد إيلام النحر فإنه يلزمه التصديق بينهما حجة أو بالقيمة فيما إذا استهلك الشاة المعينة للتضحية بالنذر أو غيره أو كانت غنبا ولم يضع أصلا حتى مضت إيلام النحر فإنه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الإيضاح والمبسوط قلنا لأن التضحية ثبتت قرينة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من الواسع قلنا لأن التضحية ثبتت قرينة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحوا وغير ذلك واحتل أن يكون التصديق أصلا في باب التضحية لأنه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية من الزكاة وصدقة الفطر لأن معنى العبادات وهو مخالفه هو نفس إزالة المحبوب من يده يحصل به * إلا أن الشرع إلى الشارع نقل القرينة من التملك عينها أو قيمتها إلى الإراقة في إيلام النحر لاجل تطبيق الطعام لأن الناس اضيف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الأكل قبل الصلوة ليكون أول ما يتناولوا من طعام الضيافة ومن عادة الكريم أن يضيف بالطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الأوساخ لازاته الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه أشار الله تعالى في قوله بخذ من أموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من اتبعه من نذبا لكرامتهم وعلى النبي لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الثني على الحقيقة أن يضيف عباده بالطعام الخ حيث فنقل القرينة من عين الشاة إلى الإراقة لينقل الخبز إلى الدماء فيقول الموهوم طيبة فتحقق معنى الضيافة في هذه الأيام باستواء الثني والفقير فيه * إلا أنه مع ما بينا يحمل أن يكون معنى التضحية أصلا دون التصديق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصديق في معارضة المخصوص التيقن به وهو التضحية فإذا ثبت التيقن فوات وقت وجب العمل بالموهوم وهو التصديق مع الاحتمال أي احتمال أن لا يكون معتبرا احتياطا أيضا يعني كما قلنا بجواب الفقيه في الصلوة احتياطا * وحاصل الجواب أننا أوجبنا التصديق باعتبار كونه أصلا لا باعتبار كونه مثالا * قوله * وهو أي فعل التضحية أو الذي نقصان في المالية إلى قوله في الهبة معترض فبين المسئلة أولا ثم نكشف الفرض عن إيرادها فقول إذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن لقواهب أن يرجع فيها في قول أبي يوسف وقال مجاهد له أن

فإن قيل فالأضحية لأمثل لها وقد أوجبهم بدفوات وقتها التصديق بالعين أو القيمة قلنا لأن التضحية ثبتت قرينة بالنص واحتل أن يكون التصديق بين الشاة أو قيمتها أصلا لأنه هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات إلا أن الشرع نقل من الأصل إلى التضحية وهو نقصان في المالية بأراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزى الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابي يوسف رجهما لله * وجه قول محمد رجه الله ان ملك الموهب له لم يزل عن العن والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي كشاة القصاب * وهذا لان القربة لم يقع بين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ما دبت به القربة لا يجوز ان يبقى على ملكه والذبح باق على ملكه ياكله ويضعن له مستهلكه ويورث عنه ويبيع فيجوز الا انه تصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سيلها التصديق بما مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقي الحكم فياؤراه الدم على مالو ذبح للالاضحية * والرجوع فيها لا يغير حكم الاراقة لان الفاسد لا يبطل فيه الفسخ ونظيره وهب شاتين قضى باحدهما واكلاهما ثم رجع في الاخرى او ذبح شاة الهبة وباع جلدها ورجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع * ولا ييوسف رجه الله ان القربة كما ينادى بالدم ينادى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز ابتداء وبعد الذبح او باع شيئا منها يصدق بثمنه لكان انه بقي قربة فيجب صرفه الى حيث لا يبطل به حق الله عز وجل ولولم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقى على حكم سائر الاغنام فتأدى القربة بارقة الدم ولا يبطل حق التول من الباقي فذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم يأت به واذا كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما أدى من القربة بالصين الا ترى انه يصير بعد الرجوع مالا يتول كسائر الاموال كذا في الاسرار * فمحمد عد سقوط التول نقصا فيه لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة * ثم الغرض من ايراد هذه المسئلة في أثناء الكلام ان معنى التصديق في النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان التصديق تنقيص المال بايصال منفعة الى الفقير والتضحية تنقيص المال بالاراقة او التنقيص مع ازالة التول عن الباقي فيكون شيئا نوع عمالة * قال المصنف رجه الله في شرح التوقيف ان الله تعالى نقل القربة من التليك الى الاراقة كتبت المالة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى اقام الاراقة مقام التليك وفيه شبهة المالة فان محمدا قال القربة لا تتم الا بالتليك حتى لو وهب شاة فضضى الموهب له لا يتقطع حق الواهب قبل التليك فدل ان القربة لا تتم الا بالتليك فاذا كان بينهما عمالة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التليك بالشاة والاهية لانه مثل من حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر * وقوله الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال لما ثبت اصالة التصديق في التضحية ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج عن العهدة بالتصديق في ايام الضر ايضا كن وجب عليه الجمعة لو صلى الظهر في منزله يخرج عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصديق وهي واجبة بالنس في هذه الايام فلا يعتبر الموهم في مقابله بخلاف صلوة الظهر فان اصلها ثابت بالنس ايضا كوجوب الجمعة فيجوز ان يقابل الجمعة **قوله** والدليل على انه اى وجوب التصديق * كان هذا الطريق وهو احتمال كونه اصلا في التضحية * لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم *

وبارقة الدم وازالة التول
عن الباقي عند ابي يوسف
على ما بين في مسئلة
التضحية يمنع الرجوع في
الهبة ام لا فقل الى هنا
تطبيقا لطعام وتحققا لمعنى
الصيد بالضيافة الا انه يحتمل
ان يكون التضحية اصلا
فلم تعتبر هذا الموهم في
معارضة النصوص المتيقن
فاذا ثبت هذا المتيقن بغوث
وقته وجب العمل بالموهم
مع الاحتمال احتياطا
ايضا والدليل على انه
كان يهدى الطريق لانه
مثل للاضحية انه اذا جاء
العالم القابل لم يتحل الحكم
الى الاضحية

انه اذا جاء الصام المقابل الى امام الحرم منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت
يقدّر فيه * على مثل الاصل اي على مثل اصل الواجب وهو الارقاة اذ الارقاة للارقاة
مثل من كل وجه * او مضاه على المثل الاصل فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب
التصدق * كما في الفدية يعني من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية
وينقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصل في الباب * الا انه اي التصديق لما ثبت اصلا
من الوجه الذي بنا وهو ان الاصل في القربات المالية التصديق * ووقع الحكم به اي حكم
الشرع بوجوده * لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصديق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة
على الارقاة وان كانت الارقاة اصلا يبطل بالقدرة على المثل الاصل كما في الفدية وقد صار
كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الارقاة المنصوص عليها في ايام الحرم
باحتمال كون التصديق اصلا * واليه اشار بقوله ايضا وذكر في شرح التقرير انه اذا ماد
وقت الاضحية انما لا يسقط بالتصدق لانه مثل اصلي في هذا الباب على معنى انه كان اصلا
فقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية لقدرة عليها كان المثل في
حقوق العباد اذا غلت ووجب القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما لم بعد القايث
دل انه مثل اصلي * وبعض اصحابنا قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتاكد
باجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على القايث كما في التليات اذا انقطعت عن ايدي الناس
ونقض القاضي بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا * وقد وقع لفظ الا ان في هذه
المسئلة في ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن * فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون
التصدق اصلا وفي هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمل * والثاني استدراك عما يلزم من
هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لا احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض فيلزم ان
يجوز التصديق في ايام الحرم فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفي هذا الاستدراك
رفع ذلك الاحتمال * والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالوهوم مع الاحتمال *
ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل * وقوله على ما بين اراد به في شرح
المسوط وفي هذا الكتاب * او هو تين باله اي ظهر * وقوله فقل الى هذا اي الذبح
ينصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية صلى سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم
* قوله * واما القضاء الذي بمعنى الاداء الى آخره * رجل ادرك الامام في الركوع من
صلوة العبد ياتي بتكبيرات الصيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام في الركوع ليكون
التكبيرات في القيام من كل وجه ان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا
ينوب اصلا * فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للاشتغال
وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يده
لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة *
وعن ابن يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها قد ثابتت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدّر فيه على
اداء مثل الاصل فيجب
الخلف كما في الفدية لانه
لما ثبت اصلا من الوجه
الذي بنا ووقع الحكم به
لم يقض بالشك ايضا *
اما القضاء الذي يعني
الاداء لرجل ادرك
الامام في العيد راكعا
في ركوعه وهذا قد ثابت
موضعه فكان قضاء وهو
غير قادر على مثل من
صنعه فثبت ما ينبغي
ان لا يقضى الا انه قضاء
يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح ادائها كالقراءة والقنوت وتكرير الافتتاح فإنه اذا نسي الفاتحة أو السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما بفوته الركوع فرجع فإنه لا يقنت في الركوع * والدليل عليه ان الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع * ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقي محله الخالص واذا كان من جنسها ما شرع في حال الاتخاذ وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرهما ملحقه بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في ضلها على ان ذلك اداة لا قضاء * وكان هذا احتياطاً لتقليلاً ومقابلة كما قلنا في القنوة في الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكرير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه * وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى رجع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يحمل بشبهه وهذا مجز عن حقيقته فيعمل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره * قوله * لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانصب وهو باق باستواء الصف الآخر اذا المضادة والمفارقة بينه وبين القعود اما ثبت فبوات الاستواء في النصف الاعلى لان استواء النصف الاعلى موجود فيها لكن فيه نقصان لما فيه من الاتحاد وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاستيعابي * واما حكماً فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه بصير مذكراً لتلك الركعة قال عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها * وهذا الحكم اي وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحطاط في اثباتها فثبت بالشبهة الاداء * قوله * الا ترى قبل تقرير وتأكيده لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ما تقدم * وليست اي تكبيرة الركوع في حال محض القيام فان سجداً رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم يهوى لانه يخلو اذا حاله الانحناء عن الذكر بخلاف الاول * ويؤيده حديث ابي هريرة رضي الله عنه كان يكبر وهو يهوى وما روى انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير ويكبر مع الانحناء * اذا قرأ الفاتحة في الاولين ولم يزد عليها قرأ في الاخرين الفاتحة والسورة وان قرأ في الاولين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم بعدها في الاخرين وقال عيسى بن ابيان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة بقضائها في الاخرين وان ترك السورة لا يقضيها لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة وبهذا الطريق يمسك يحيى بن ابيهم وطعن على محمد بن الجامع الصغير * وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقضيها بالسورة فلا يذكرها وما الفاتحة فلا قال عيسى وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يقضي واحدة منهما اما الفاتحة فلا يذكرها والسورة فلا تنه في الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا ترى ان تكبير الركوع يحسب منها وليس في حال محض القيام فاحتمل ان يلحق به نفلها فوجب عليه التكبير اعتباراً بشبهه الاداء احتياطاً

في وقت كان بدعة في غير وقته فلا يقضى * وجه الظاهر ما ذكر * قوله * وكذلك
 السورة يعني كما أن تكبيرات العيد يقضى في الركوع باعتبار شبه الأداء فكذلك السورة
 اذا فانت من الاولين يؤتى بها في الآخرين لشبه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا * وذلك
 لان موضع القراءة جلة الصلوة لقوله عليه السلام لاصلوة الا بقراءة وقوله تعالى فاقروا
 تبس من القرآن اذ المراد والله اعلم القراءة في الصلوة لكن الشفع الاول بين لقراءة بخبر
 الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روى عن علي رضي الله عنه القراءة في الاولين قراءة في
 الآخرين اى توب عن القراءة فيما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع
 الاول لقراءة السورة ايضا بما روى عن جابر وابي قتادة رضى الله عنهما ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاولين بفاتحة الكتاب
 وسورة وفي الآخرين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط الشيخ في الشفع الثاني شبه كونه
 محلا لان القيام في الآخرين مثل القيام في الاولين في كونه ركن الصلوة والدليل على المين
 غير قطعي فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب ادائها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان
 في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد * وما ذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضى الله عنه
 انه ترك القراءة في ركعة من صلوة المغرب قضاءها في الثالثة وجهر وعثمان رضى الله عنه
 ترك قراءة السورة في الاولين من صلوة العشاء قضاءها في الآخرين وجهر كذا في المبسوط *
 ويؤزم على ما ذكرنا انه لا وجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم
 التدرج على التل باعتبار شبه الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي أكد في الوجوب من
 السورة مع القدرة على التل لشرعية الفاتحة في الآخرين فلا كان اولى بقوله ولهذا جواب
 عنه اى ولكون قضاء السورة لشبه الاداء لا لمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة في الاولين
 سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء * اما ان حيث
 القضاء فلاه لم يشمر له فرائضها في الآخرين فلا ابتداء حقه ليصرفه الى ما عليه وانما
 شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابى حنيفة رجهما الله او على سبيل
 الاحتياط اداه على ما يؤوله عليه السلام لاصلوة الإضاءة الكتاب فلا كانت شرعيتها بهذه
 الجملة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تقيرا للمشروع وذلك ليس في ولاية العبد *
 اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله * وحاصله أن قراءة الفاتحة في الآخرين ليست بغل مطابق
 بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه * واما من
 حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الآخر اداه فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب
 السنون الذي فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة
 في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك يسقط * ولا يقال لما انتقلت احدهما الى الشفع
 الاول لم يبق تكرارا معنى * لانا نقول ببق صورية ورعاية الصورة واجبة ايضا * ولان
 النقل انما يتصور على تقدير القضاء وكلاهما على تقدير الاداء * وقوله والسورة لم يجب

وكذلك السورة اذا فانت
 عن الاولين وجب في
 الآخرين لان موضع
 القراءة جلة الصلوة الا
 ان الشفع الاول بين بخبر
 الواحد الذي يوجب
 العمل وقد بقي للشفع
 الثاني شبه كونه محلا وهو
 من هذا الوجه ليس
 بفاتح فوجب ادائها
 اعتبارا لهذه الشبهة وان
 كان قضاء في الحقيقة ولهذا
 لو ترك الفاتحة سقطت
 لان المشروع من الفاتحة
 في الآخرين انما شرع
 احتياطاً لم يستقم صرفها
 الى ما عليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعني لا تسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن * ثم اذا قضا السورة قال بعضهم بقضاء السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالفاتحة فكان تقديم السورة اولى * وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابتعد من التفرع كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط * قوله * على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء متعاضدا كل واحد على اقسام ثلاثة كما في حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المصنوب وتسليم البيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع * واداء الدين اى على الوصف الذي وجب * ثم عداد الدين من هذا القسم وان كانت الدين تقضى بانثاله لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان القبول في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالاً ببديل الصرف ورأس مال السلم والسلم قبل القبض وانه حرام وكذا له حكم عين الحق في غير الصرف والسلم دليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالاً بغيره وهو موقوف على التراضي فرفعا انه عين ما وجب حكما الا ترى ان القضاء مبنى على الاداء او على تصوره وذلك متفق فيه بالكلية وفي انقائه انقضاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم الدين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف العقول والاجماع فلم ان تسليم الدين في حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يحل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا * قوله * مشغولا بالجناية بان جنى المصنوب في يد الناصب او الباع في يد البائع جناية يستحق بهار قبته او طرفه او بالدين بان استهلك في يدهما مال انسان فتعلق الضمان بقبته * او ما اشبه ذلك اى الجناية والدين بان رده مريضاً او مجروحاً او رد الجارية المبعة او الغصوية مشغولة بالمال * ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبداً فارغاً فرد مشغولاً بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الناصب وان دفع او قبل بذلك السبب اوبيع في ذلك الدين رجع المالك على الناصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولاً بالدين في بيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف * ولو سلم مشغولاً بالجناية هلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رجه الله وعندهما يرجع بقصان العيبان قوم حلالا الدم وحرام الدم فيرجع بفارت ما بين القيمتين من الثمن * ففي هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رديع ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداء لاعلى الوصف الذي وجب عليه اداؤه * الا ان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيباً لا شك فيه لان العبد الذي حل دمه او طرفه لا يشترى بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة في كونه استحقاقاً فوق العيب فقالا انه ليس باستحقاق لان تلف المالية التي ورد البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطباً لا بالمال لانه لا يستحق عقوبة كالبهايم

(وكيف)

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيكرر فذلك قيل يستقام والسورة لا يجب قضاء لانه ليس عنده في الاخرين قرائة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجب لاعتبار الاداء * واما حقوق العباد فهي تقسم على هذا الوجه * اما الاداء الكامل فهو رد العين في الغصب والبيع واداء الدين * والقاصر مثل ان يغصب عبداً فارغاً ثم يرد مشغولاً بالجناية او يسلم المبيع مشغولاً بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة رضى الله عنه وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء ما يوفى في الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اذ ابايسته لانه جنس حقه وليس باداء بوصفه لعمه فصار قاصراً ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما انها اذا هلكت

وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذي توقف وجوب العقوبة عليه
 بوضعه ان المشتري اذا اشترى عبدا وولى القصاص بأية صح البيع وملكه المشتري ولو كان
 حقه فيما اشترى لما صح كفى الرهن ونحوه ثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب
 الجنابة والمستحق بها النفس وانما تملك بالبيع المالية ويحل الدم لا تقوت المالية ولا يصير
 مستحقه وانما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك قبل انشاء المستوفى باختياره بعدما دخل البيع
 في ضمان المشتري فيقتصر القوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينقض به التسليم وكان
 هذا بمنزلة ما لو سله زانيا يجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لاختصار القوات على
 زمان الجلد كما هذا بخلاف ما اذا استحق البيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق
 هناك هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينقض به قبض المشتري من الاصل * وبخلاف
 ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم قتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يمين مع
 قيام سبب العقوبة لانه رد على سيل الخروج من عهدة النصب وذلك باعادة يده كما كانت
 قبل النصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوتا على سقوط حكم هذا السبب الطارى
 عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذى يبرره عن عهدة الضمان فيبقى تحته
 فاما التسليم بحكم الشراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالايجاب
 والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالاتفاض بعد التام وذلك بالقوات والقوات
 كان بسبب بعد القبض فلا ينقض به القبض * فان قيل * يشكل على هذا الفرق
 ما اذا رد المضمومة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالتقصان لانه عيب عند المولى كما لو سلم
 المبيعة حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالتقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين
 النصب والبيع في الحمل وفرقا بينهما في الجنابة * قلنا * لان الاصل في الحمل هو السلامة
 والهلاك مضاف الى الم المطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الاتفاق الذى كان في يد
 الغاصب فلا يطل به حكم الرد كما لو حث الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن
 الغاصب الا التقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى كان عند الغاصب انما كان
 لضعف الطبيعة عن دفع اثار الحمل المتواليه وذلك لا يحصل باول الحمل الذى كان عند الغاصب
 وان ذلك غير موجب لما كان بعده * وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشتري عن
 البيع بسبب كانت ازالها به مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك امرته
 او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينقض به قبض المشتري
 من الاصل فكانه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الرد مستحق لا يجوز تركه بسبب
 التقصص مستحق في حق من عليه الا ان يشئ من له حق عفوا باختياره البائع وان كان يرد
 على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف فمالية في هذا الحمل فكان في معنى
 علة العلة وعلة العلة تمام مقام العلة في الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه بالمالية * ولانه لا تصور
 لبقاء المالية في هذا الحمل بدون النفسية وهى مستحقة بالسبب الذى كان عند البائع فيعمل

ذلك بمنزلة استحقاق المأبأة لأن ما لا ينكح من الشيء بحال فكله هو إلا أن استحقاق النسبة في حكم الاستيفاء فقد وانقاد الباع صحتها ورأى ذلك وإذا مات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلماذا هلك في ضمان المشتري وإذا قل قد تم الاستحقاق * ولا يعد أن يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج إلى زوجته ومالك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر إلا في حكم الاستيفاء حتى إذا وثقت المنكوحه بشبهة كان المقر لها وإذا قل من عليه القصاص خطئه كانت الدية لورثته دون من له القصاص * وهذا بخلاف الزنا فإن زناه العبد لا يصير نفسه مستحقاً إذ المستحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لا يتنا في المالية في المحل والتلف حصل خرق الجلود أو لضعف الجلود فلم يكن مضاعفاً إلى الزنا بوجه * وإذا اشتراه وهو يعلم بحال دمه ففي أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن أيضاً إذا قل عندنا لأن هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الأخرى قال لا يرجع لأن حل الدم من وجهه كاستحقاق ومن وجهه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فله شبهة بالاستحقاق قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عندنا لم يشئ لانه انما جمل كاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد ائتمن حين علم به * فأما الحامل فهناك السبب الذي كان عند الباع يوجب اتصال الولد لا موت الأم بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاوي إذا جلد * وليس هذا كالنصب لأن الواجب على الناصب نسخ فضله وهو أن ترد الغصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملاً وهنا الواجب على الباع تسليم البيع كما أوجب القدر وقد وجد ذلك ثم إن تلف بسبب كان الهلاك به مستحقاً عند الباع ينقص قبض المشتري فيه وإن لم يكن مستحقاً لا ينقص قبض المشتري فيه والله أعلم كذا في المبسوط والأسرار * وإذا حققت ما ذكرنا علمت أن قوله أو الدين راسع إلى المثلثين وإن الخلاف المذكور يختص بتسليم المبيع مشغولاً بالجنابة وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قيل انقص التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في القدر لا في النصب وإنما يستعمل فيه الزد لانه يقتضى سابقة الأخذ ولهذا قال الشيخ في مسئلة النصب فرده مشغولاً وفي مسئلة البيع أو تسليم المبيع فلم يستعمل لفظة التسليم إن الخلاف في البيع هو الغصب أدلوا كان فيهما لقبيل انقص الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل * وفي قوله إذا هلك في ذلك الوجه إشارة إلى أن مسئلة الدين خارجة عن الخلاف أيضاً لأن الهلاك إنما يقع في الجنابة لا في الدين وإنما يقع فيه البيع فثبت قيل هلك ولم يقل هلك أوبيع علم أن مسئلة الدين على الوفاق * وقوله تسليم كامل أي تام إرادته أنه ليس بموقوف كما قاله أبو حنيفة رحمه الله لانه إذا كان كامل اذ العيب يمنع الكمالات في الأداء كما ذكرنا * قوله * وأداء الزبوف هو جمع زيف أي مردود يقال زافت عليه دراهم أي صارت مردودة عليه لنقص ودرهم زيف وزايف ودرهم زبوف وزيف وهو دون البرج في الرداءة لأن الزيف ما يرد به المال ولكنه يروج فيما بين التجار والبرج ما يرد به التجار وربما

عند التفاضل يطل حقه أصلاً لانه لما كان أداه ياصله صار مستوفياً وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة ولا معنى ولم يميز إبطال الأصل للوصف إذ الإنسان لا يضمن لنفسه واستحسن أبو يوسف وأوجب مثل المقبوض أحياناً لحقه في الوصف

يساخ فيه بعضهم * واذا وجب على المدين درهم جياذ فادى زيوفا مكنها فهو اداء
قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوفا من جنس الدراهم ولهذا لو تجاوز بها في
السلم والصرف تجاوز مع ان الاستبدال فيها حرام قبل القبض ولكنه قاصر لقوات الوصف
وهو الجودة * ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بزيادة حالة القبض كان له
ان يفسخ الاداء ويطالبه بالبياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم بشرط مجلس
القدر * واذا هلك عنده بطل حقه في الجوده عند ابي حنيفة ومحمد فلا يرجع بشئ على
الدون وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل القبوض ويطالبه بالبياد * لهما ان
استيفاء الحق قدرا حصل بالزيوف لانها من جنس حقه مسلوله قدرا وانما بقي حقه في
الجوده التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان
القضاء بالضمان على القابض حقا له يمنع اذ الانسان لا يضمن لنفسه وكيف يضمن وقد
ملكه ملكا صحيحا بالقبض * وحقا لغيره ولا طالب له يمنع ايضا فاذا انقضى التدارك سقط
العجز وهذا هو القياس * واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ما قبض
ليصير حقه في الجوده لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان القبوض دون
حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر نقصان فكنا اذا كان دون حقه وصفا الا انه
تقدر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد مثل القبوض كما يرد عينه اذا كان قائما
لان مثل الشيء يحكى عينه * وانما يصير الزيوفا حقا له اذا اسقط حقه في الجوده فاما
اذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمن الانسان نفسه انما يطل لصدم الفائدة وقد حصل ههنا
غائبة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا
تضمن فائده صم وهو ان يشتري مال المضاربة او كسب عيده المأذون المدين او ماله مع
مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير لمصنف وشمس الائمة رحمه الله *
وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء
قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد التل اذا كانت هالكة
عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق * ولهذا اى ولكونه
اداء باصه * لانه لا مثل له اى لو وصف منفردا عن الاصل ولم يميز باطل الاصل اى اصل
الاداء * الوصف اى لاجل الوصف الذي هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف *
ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التي تقدمت انه امكن تضمين
الوصف هنالك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لا يجرى بين المولى وعبيده وههنا
لا يمكن تضمين الوصف لبريان الربوا فيما بين العباد فلهذا وافق ابا حنيفة * والفرق لابي
يوسف رحمه الله بينهما ان ما قبضه الفقير في مسئلة الزكوة لا يمكن ان يئتمل مضوناً عليه
لانه انما قبضه في الحكم كساية له من الله تعالى لامن المصطفى ويؤمن رد التل يتعذر احتساب
الجوده منفردة عن الاصل يولها لو كان القبوض قائما لا يمكن من ايراد مطلب البياد وكذا

ليس له ولاية المطالبة عن الفتي ان لم يؤد اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن من مطالبتهم
اصلا وصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل القبروض مضموما بالثلل احبا لحقه ﴿ قوله ﴾
والاداء الذي هو في معنى القضاء فامكن ان يجعل القبروض مضموما بالثلل احبا لحقه ﴿ قوله ﴾
المهر ملك بنفس المقد كالبضع ﴿ فان استحق الاب قضاء بثلل ملكها وبطل عقد وعلى الزوج
قيمه لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد القير ابتداء ﴿ فان
لم يقض بقيته حتى ملك الزوج الاب اي المرأة والام للعهد ﴿ بوجه من الوجوه اي بشراء
او هبة او ميراث او نحوها ﴿ ازم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب
المرأة يصير على التسليم ﴿ ولو اراد ان يذمه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا
اداء عين ما استحق بالنسبة في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة السمية وثبوت الاستحقاق
بها على الزوج الا ترى انه تلزمه القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك بالاستحقاق الاصل ﴿
فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضائه ثم اشتراه البائع من المستحق لا يصير
البائع على تسليمه الى المشتري لان المشتري لا يستحق العبد بغيره ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد
بطل برده فاذا انقضى البيع لا يصير البائع على التسليم اما الوجوب لتسليم العبد ههنا قائم
وهو النكاح لانه لا ينسخ باستحقاق المهر كما لا ينسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه
الا انه في معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد
حكما ﴿ والدليل عليه ان عائشة رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم والبرمة تتور بلحم تقرب اليه خبز وادم من ادم اليه فقال عليه السلام الما برمة فيها
لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال هو عليها صدقة
ولنا هدية كذا في المصاييح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ﴿ ولا يقال كيف يصح
هذا الصدقة لا تأكل ليني هاشم ومواليهم ﴿ لانا نقول انها كانت مولاة ما يشقوهي من بني
نيم لامن بني هاشم كيف وكان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مخصصة بالنبي عليه
السلام ﴿ وتصديق ابو طلحة بمديقة له على امه ثم ماتت فورثها منها فسال عن ذلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل عنك صدقتك ورد عليك حديثك ﴿ ولان
يتبدل الوصف بتغير حكم العين حسا وشرا كالخمر اذا تحملت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة
الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد تغير بتبدله
حل التصرف الثابت للبائع الى الحرمة وحرمة الثابتة للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يصح
العين باعتباره بمنزلة شيء آخر ﴿ واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء مال من
عنده مكان ما استحق عليه فكان شيئا بالقضاء من هذا الوجه ﴿ ولهذا اي ولكون العبد
عين المسمى في العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج ان يمنها اياه اي العبد لانه عين حقهما ﴿ ولهذا
اي ولكونه غير المسمى حكما قلنا انه لا يفتق قبل التسليم اليها او القضاء به لها لانه لما كان
ملقا بالثلل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يفتق عليها ﴿ والفقه فيه ان العقد حال

والاداء الذي هو في معنى
القضاء مثل ان يتزوج
رجل امرأة على ايها
وهو عبد استحق وجبت
قيمتها لمن يقض بقيته حتى
ملك الزوج الاب بوجه من
الوجوه لزمه تسليمه الى
المرأة لانه عين حقه في
المسمى الا انه في معنى
القضاء لان تبدل الملك
اوجب تبدل لافي العين
حكما فكان هذا عين حقه
في النكاح لكن بمعنى المثل
ولهذا قلنا ان الزوج اذا
ملكه لا يملك ان يمنها اياه
لانه عين حقهما ولهذا قلنا
انه لا يفتق حتى يسلم اليها
او يقضى به لها لانه مثل
من وجه وعليه قيمته فلا
تملك الاب التسليم ولهذا قلنا
اذا اعتقد الزوج او كاتبه او
باعد قبل التسليم صح لانه مثل
من وجوه وعليه قيمته ولهذا
قلنا اذا قضى بقيته على
الزوج ثم ملكه الزوج ان
حقها لا يعود اليه وهذه
الجملة في نكاح كتاب الجامع
مذكور

وقوعه لم يقع عليك لعبد لان جملك مال الغير لا يصح وانما وقع عليك لئلا مالية العبد في
 الذمة فكان المهر مثل ماليتها الا ان مالية العبد مثل لما في ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست
 كذلك لانها تكون مثلاً لمهر بالخبر والظن فتي امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه
 اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكاً لها قبل التسليم او القضاء * ولهذا اى
 ولكونه غير المسمى حكماً قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتناق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم
 والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه * وكان ينبغي ان يقضى التصرفات التي
 يحتل التمسك كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كالمشتري اذا تصرف في الدار المشغوعة
 وازاها انما تصرف في المرهون وانما لا تنقض لانها لو قضت بطل حق الزوج في التصرف
 لا الى خلف ولو لم تقضى بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون
 فكان اولي بالحل بخلاف مسألة الشفع لان ثمة لو نقص بطل حق المشتري الى خلف وهو
 الثمن ولو لم يقضى بطل حق الشفع اصلاً وفي الرهن لا يقضى تصرفاته بل يؤخر الى ان
 يترك الرهن كذا في الجامع لئلا يفسد الاسلام رجح الله * ولهذا اى ولكونه العبد غير المسمى
 في الحكم قلنا اذا قضى القاضي بيمينه بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقه الى العين فلا
 يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء
 وتقرر به فانقطع الحق عما له حكم المثل كن غصب شيئاً له مثل من جنسه فهلك عنده ثم
 انقطع مثله فقضى القاضي عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد
 الدخول في ملك الزوج يحكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقه فيه اذا كان القضاء بالقيمة
 بقول الزوج مع الميمن كما في المصوب اذا عاد من اياه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمصوب عنه
 بقول القاصب مع يمينه والله اعلم * قوله * ويتصل بهذا الجملة اى وما ذكرنا من اقسام الاداء
 يتصل مسألة منية على الاداء وهي ان من غصب طاماً قد دعه الى مالكه واباحه اكله فأكله وهو
 لا يعلم به او غصب ثوباً فكساه رب الثوب فلبسه حتى تفرق ولم يعرفه يراً القاصب عن الضمان
 عندنا وفي احد قول الشافعي رجح الله لا يبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المسالك
 فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقاً فخره ثم اطعمه او لحماً فشواه ثم اطعمه او نمرأ فبذبه
 وسقاه او ثوباً فقطعه وخاله قميصاً وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات
 عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعده منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه القاصب
 يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رجح الله * له انه مالتى
 باخذ المأمور به فانه غرور منه والشرع لا يأمر بالغرور والقاصب لا يستفيد البرأه الا باخذ
 المأمور به فاذا لم يوجد صار ضامناً * ولانه ما اباحه الى ملكه كما كان لان المباح الى الطعام
 لا يصير مطلقاً التصرف فيما اباح له فكان ضامناً فاصراً في حكم الرد فلو جلسنا هنا ردا
 تضرر به المصوب منه لانه اقدم على الاكل نبله على خيره انه اكرم ضيفه ولو علم
 انه ملكه ربما لم يأكله وحله الى عياله فأكله معهم فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على

ويتصل بهذا الاصل
 ان من غصب طعاماً فاطعمه
 المالك من غير ان يعلمه لم
 يبرأ عند الشافعي

الفاصل هكذا ذكر خمس الأئمة رجة الله * فالتكته الأولى تشير الى ان الاداء لم يوجد
والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر تقياً للفرور * وجئنا في ذلك ان الواجب
على الفاضل نسخ فضله وقد تحقق ذلك اما من حيث الصورة فقلناه وصل الى يد المالك
وبه يعلم ما كان تقياً واما من حيث الحكم فقلناه صار متمكناً من التصرف حتى لو تصرف
فيه فقد تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقياً للضمان في ذمة الفاضل مع تحقق
العلة المسقطه كما ان جهل التلف لا يكون مانعاً من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتفاق
اذا كان يظن انه ملكه * واما الفرور فتأبى ولكن الفرور بمجرد الخبر لا يوجب حكماً كمن
عرف بسرقة في الطريق فآخبر ان الطريق امن فخرجوا قطع عليهم لا يضمن الغار شيئاً
واما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كما في ولد الفرور ولم يوجد ذلك فان الفاضل
المضيق ما شرط نفسه عوضاً * ولان اكثر ما في الباب ان لا يكون فعل الفاضل هو ارد
المأمور به ولكن تناول المصوب عنه عن المصوب كاف في اسقاط الضمان عن الفاضل الا ترى انه لو جاء
الى بيت الفاضل واكل ذلك الطعام بيينه وهو يظن انه ملك الفاضل يرى الفاضل من الضمان
فكذلك اذا اطعمه الفاضل اياه كذا في البسوط * قوله * ليس باداء مأمور به اذ لا بد
للمأمور به من ان يكون حسناً والفرور قبيح منهي عنه فكيف يكون مأموراً به * اذ المرء لا
يتحاشى اى لا يتجنب ولا يمتدح في السادات عن مال الغير في موضع الاباحة لان المانع من
التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسى فاذا زال ذلك بالاباحة لا يأتى بالاف
بخلاف مال نفسه فانه يمتدح عن اتلافه اشد الاحتراز ابقاءه له على نفسه واذا كان كذلك كان
التلف مضافاً الى الفرور لا الى فعله فيبقى الضمان على الغار * فيلعل معنى الاداء اى بطل
ايضاً له الى المالك حقيقة رداً للفرور انتهى عنه * وحاصل هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس
باداء لكونه فروراً * وقوله ولو كان قاصراً لم يهلك جواب عن تكته للشافعي لم يذكر
في الكتاب وهى ما ذكرنا ان الفاضل ازال يد مطلقاً لجميع التصرفات وما اعاد بتقديم
الطعام اليه الا يد الباحة فكان هذا اداء قاصراً فلا ينوب عن الكامل فاجاب وقال لو كان
قاصراً كما زعمت لم يهلك كما في اداء الزبوف عن الجياد اما لا نسلم انه قاصر بل هو كامل
لانه يصلح الحق الى ملكه اسلاً وصفاً * وقوله ما اعاد الا يد الباحة قلنا حجة الاباحة
ساقطة بالاجماع لانه لا يتصور في حق المالك الاجبة المالك فاما اخلل الذى ادعاء الخصم
وهو الفرور الذى تضمنه هذا الاداء فاما وقع بجهل المالك والجهل اى جهل المالك لا يبطل الاداء
المصادر من الفاضل اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عاراً
لانه قصصة فان الرجل يعبر به فوق تغييره بقصان اعضائه فكيف يصلح عذراً في تبديل اقامة
الفرض اللازم وهو ارد الى المالك يعنى تسليم هذا العين الى المالك فرض على الفاضل وقد
أتى به بجهله بان هذا ملكه لا يصح مبطاله * الا ترى ان المصوب لو كان عبداً قال الفاضل
لمالك احتق هذا العبد قال اعنته وهو لا يعلم انه عبده يتخذ عقده ولا يرجع على الفاضل

لانه ليس باداء مأمور به
لانه فرور اذ المرء لا
يتحاشى في العادات عن
مال غيره في موضع الاباحة
والشرع لم يصر بالفرور
فيطل الاداء تقياً للفرور
فصار معنى الاداء لغوا رداً
للفرور قلنا نحن هذا اداء
حقيقة لانه عين ماله وصل
الى يد المالك لو كان قاصراً لم
يهلك فكيف لا يتم وهو
في الاصل كامل فاما اخلل
الذى ادعاء فاما وقع بجهله
والجهل لا يبطله وكفى بالجهل
عاراً فكيف يكون عذراً في
تبديل اقامة الفرض اللازم

بشيء وكذا البائع لو طال لم يشتري اعتق عبدي هذا وأشار الى البيع فأعققه المشتري ولم يعل بأنه عبده صح اعتاقه ويحمل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهه بأنه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذلك هذا * وقوله والمادة المخالفة للديانة الصحيحة لقوجواب عن قوله المرء لا يتعاضى في العادات من مال الغير يعني العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة * وفيه بالحكمة احترازا من ديات اهل الا هواء والتشقة ونحوها فان العادة المخالفة لها يعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير وان يجب لاختيه السلم ما يجب لنفسه قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يؤمن عبدا حتى يجب لاختيه ما يجب لنفسه فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي ان يكره اتلاف مال الغير * وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكاني فقبل لي الحريق بعيد من دكاني قلت الحمد لله ثم قلت في نفسي هب انتك تنجوت من البلاء الا اتمم المسلمين ماتهم نفسك فانا استغفر الله من قولي الحمد لله ثلاثين سنة * واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلا تصلح لقضاة للاداء الوجود حقيقة * في القضاء بمثل معقول في حقوق العباد * قوله * كامل وقاصر * قيل هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وفضلها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما في الاداء نصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر * ويحتمل ان لا يجري هذا التقسيم فيها لان صفة القصور في المثل انما ثبت اذا تحقق الوجوب في الصفة لتجوز فواتها قصور فيه كما في الاداء ولم يتحقق هنا لان وصف الجماعة ليس يلزم في القضاء لان القزوم فيه ينتهي على صيرورة الواجب دينا في الذم فبعد الفوات لا يصير وصف الجماعة دينا في الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير ففوات هذا الوصف لا يمكن قصور في المثل بل القضاء منفردا بمثل كامل والقضاء بجماعة اكل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر * وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصورا فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر في الفعل حتى سقط به الضير من الفعل وتركه بترجم جانب الفعل على سبيل التاكيد دون صيرورته دينا في الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلفظه الوجوب ثبت القصور في الاداء لقوامه ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت في القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيلحق بالاداء الذي ينبئ من من شدة الرماية ويحسوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذي ينبئ من التقصير في الاشتغال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات في المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فاته غداة له التعريس بجماعة ليقا معنى الاداء من وجه بان ما بهد الطلوع بالازوال له حكم ما قبل الطلوع في بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذي فاته بالليل كما كانت السفن وكان ينبغي ان يكره الجماعة في القضاء لما قلنا الا انه لما كان مباحا للقائت

والعادة المخالفة للديانة
الصحيحة على ما زعم لؤلؤان
عين ماله وصل الى يده اما
القضاء بمثل معقول شومان
كامل وقاصر اما التام
فائت صورة ومعنى وهو
لاصل في ضمان العنوان

انتفت الكراهة كالتنقيح الوجوب وفي الجواز يظهر الحديث والله اعلم ﴿ قوله ﴾ وفي باب القروض انما عد الشيخ ردائل في باب القروض من القضاء وفي باب الدين من الاداء لان ردعين ما يقضى يمكن في القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء ﴿ فان قيل ﴾ ينبغي ان يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مباداة الشيء بمنجسه نسبة ولهذا كان القرض في حكم الامارة حتى يلزم فيه التاجيل عندنا بخلاف الدين ﴿ قلنا ﴾ بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل ﴿ والاولى ان يقال كونه شيئا بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل مقبول كما اشترنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المقول مطلقا ولم يقيد بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض ﴿ قوله ﴾ تحقيقا للغير ﴿ جبر الكسر جبرا اى اصلحه ﴾ فانما صب فوت على الغصب منه ماله صورة ومعنى فاجبر التام ان يندار ك اداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المصوب من كل وجه ﴿ فكان اى المثل صورة ومعنى سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر المثل صورة ومعنى ﴿ وهو مذهب عامة الفقهاء وقال قناه القياس الواجب على الفاسد رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على الفاسد باعتبار صفة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق القسالة مجازا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية وقال عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث فيجب رد المثل لارد القيمة ﴿ ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانتطاع من ايدى الناس فمحصر الى المثل القاصر وهو القيمة لضرورة كذا في المبسوط ﴿ قوله ﴾ القيمة فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددي المتقارب ﴿ اذا اقتلع مثله اى من ايدى الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق ﴿ وفيما لا مثل له كالحيوانات والياب والعدد يات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عنه الجمهور ﴿ وقال اهل المدينة بضمن مثلها من جنسها مديلا بالقيمة لان فيه رماية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فابصا عدلا قيمة فكان اولى بمن البزاهم التي تقوت فيها المماثلة صورة ﴿ وروى ان عائشة رضى الله

وفي باب القروض تحقيقا للغير حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه وكان سابقا اما المثل القاصر بالقيمة فيما لم يمتثل اذا اقتلع مثله وفيما لا مثل له لان حتى المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحق في الصورة وقد غاب العجز عن القضاء به فبقى للمعنى

عنها كسرت قصصة لصفيّة رضي الله عنها ثم جاءت بقصة مثل تلك القصص فردتها
واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم * وروى أن اعراميا أتى عثمان رضي الله
عنه وقال إن نبي عك عدوا على ابلي قتلوا البتة وأكلوا فضلا من الحديث إلى أن قال
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه إني أن تأني هذا وإليه فمطعي ثمة إبلا مثل إله
وفضلانا مثل فضلنا ففرضي به عثمان * وعسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روى
عن النبي عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه كان موسرا
وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقبل بضمن مثله نصف عبد آخر وبأن
ضمان التعدي مبنى على المثلثة وهذه الاموال تتفاوت في المالية خلقة فتعثر فيها رعاية
الصورة اذ لو روجعت لغايات المثلثة معنى فوجب رعاية المعنى الذي لا تفاوت فيه وهو
القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصور بقراب المعنى
يوجد انه لو اشترى عشرة اقتره حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها
مربحة على درهم لعدم تفاوت القفز ان وعشله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذي بينهم
فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعاً * واما حديث ما يشة فتأويله ان ارد كان على سبيل
الروة ومكالم الاخلاق لاملح طريق الضمان فقد كانت القصصتان رسول الله عليه السلام *
ويحتمل ان القصص كانت من العدييات المتقاربة * واما حديث عثمان فقد كان ذلك على
سبيل الصلح لا على طريق القضاء بالضمان لان التلف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ
بجناية هي عه الا انه تبرع بادا مثل ذلك عن نبي عه لفرط ميله الى اقاربه واتصاهم
به كذا في الاسرار والميسوس * قوله * ولهذا اى ولكون التل الكامل اصلا في الباب
وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى اخوه * والسئلة على وجوه اما ان كان القتل
بعد البرء او قبله * واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين * واما
ان كانا خطأين او عديين او احدهما عبدا والاخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما
جنايتان على كل حال بالاتفاق * وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر * وكذا ان
كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عبدا والاخر خطأ * وان كانا خطأين
من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق * وان كانا عديين فهما
جنايتان عند ابي حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما * فبين بما ذكرنا ان قوله قطع
يد رجل مقيدا بالمد اى قطعها عبدا وان قوله ثم قتله عبدا مقيد بان يكون قبل البرء اى
قتله عبدا قبل برء اليه * انه الضمير للشان اى الشان ان الولي يتخير ان شاء قطعه ثم قتله
وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة في الفعل والمقصود بالقتل وفي
القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة في
المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ
فالضمر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رجعة من

ولهذا اقل ابو حنيفة رضي
الله عنه فبين قطع يد رجل
ثم قتله عبدا اى قطع ثم
يقتل ان شاء الولي لانه مثل
كامل واما القتل المنفرد
فمثل قاصر وقال يلقته
ولا يقطع لان القتل
بعد القطع تحقيق لموجب
القطع قصار امر الجناية
يؤلى الى القتل

الشرع علينا * وقالا بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف في حق الحكم على المراءة فاذا مرى سقط حكمه في نفسه وصار قتل والفعل الثاني هنا اتمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم المراءة بعينه فكانا جنائية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجنائية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جنائية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطاين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كالأو جلا بشخصين * وبخلاف ما اذا كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالمراءة فضلا مضافا الى شخص اخر فلا يمكن جعل الثاني اتما ما لاوول * وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والاخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف للموجب فلا يمكن جعل الثاني اتما ما لاوول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل * وايضا جيع ما ذكرنا في فضل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الادبية واحدة فكذلك قلنا هذا اي القتل بعد القطع قبل البرء * هكذا اي تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جنائية واحدة ولكن من طريق المسنى والقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد * وقوله في باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل فاما بقتل نفوس بنفس واحدة تعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل المقاتل فان جماعه لو قتلوا واحدا خطأ لم تجب الادبية واحدتها قد تعدد الفعل فيصور ان يتعدد الجزاء * قوله في الا ترى انه يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القطع كما يصلح اتما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ما حيا له بمنزلة البرء من حيث ان الحصل تقوت به ولا تصور المراءة بعد فوات الحل والقتل بنفسه صلة صالحة للحكم وهو الزهاق الروح فوق الاول لانه ليس بمؤد الى الزهاق لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الا ترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لا محالة لوجب القصاص عليهما * ويؤيده قوله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيت جعل الذكاة طاعة للمراءة والا لما حل الذكى بعد جرح السبع * ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا لتعيده عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعل ان الفعل الثاني يصلح ما حيا كما يصلح محققا فلماذا خبرناه بين الوجهين * قوله * ولهذا قلنا في المثل والكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصص قلنا اذا انقطع المثل في المثل يعتبر القيمة وقت القضاة عند ابي حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة اتما يتحقق وقت القضاة اذ المثل هو الواجب في الذمة بربه وهو يطلب به حتى لو صبر الى مجيئ او انه كان له ان يطالبه بالمثل واتما يتحول الى القيمة للمعجز وذلك وقت القضاة بخلاف ما اذا كان المقصوب او المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه عليه مبتدأة صالحة للحكم فوق الاول فيخبرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رضى الله عنه لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا يقطع الاحتمال

عند ذلك * واو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل قد التقى بما لا مثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك القصب فيعتبر فيئد يوم القصب * ومحمد رحمه الله يقول اصل القصب او جب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في دمه فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة العجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر فيئد باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في البسوط * قوله * ولهذا لم يضمن منافع الاعيان الى اخره اي ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا ناقصا * او معناه ولكون العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله تعالى فانه لو غضب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لايجب الضمان العجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف العجز عن تسليم المثل * واعلم بان المنافع لا يضمن بالقصب ولا بالاتلاف عندنا وقال الشافعي تضمن بها وصورة القصب ان تحسك العين المقصوبة مئة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او ركب الدابة او يسكن البيت * ثم الاختلاف في مسئلة القصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوائد القصب فانها ليست بمضمونة على الفاسد عندنا لان القصب هو ازالة اليد الحقيقة بآيات يد البطله ولا يصور ازالة في الزوائد لحديثها في يد الفاسد فكذلك المنافع اذهي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان القصب ليس الا آيات اليد البطله وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد ثابت على المنفعة كما ثبت على العين * فاما الخلاف في الاتلاف دينا على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها الاعلى آيات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد يضمن بالاتلاف بلاخلاف فتحقق بما ذكرنا بان الشيخ انما قيل لقوله بالاتلاف احترازاً عن القصب وبقوله بطريق التمدي احترازاً عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية * ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولاً واحداً حتى لو استنفر حراً واستعمله ثم زجر المثل وغير مضمونة بالقصب في فعل حتى لو استولى عليه وخبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كشياب يده بخلاف العبد * وجه قول الشافعي رحمه الله في مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال مقومة فتضمن بالاتلاف كالاعيان * وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم * اما الحقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا او من غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لانها واثباتها والنوأت بصير مقومة ومالا بمنافها اذ كل شيء لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنها * واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الجير والخامات انما يثبت التجارة وقد يستأجر المرء جلة وتاجر متفرقا لا ينفذ الرجح كما يشتري جلة ويبيع متفرقا * واما الحكم فلانها في الشرع عند اموال مقومة حتى صلحت مهرها وورد العقد عليها وضمت بالمال في العقود الصحيحة والفسادة

الاتفاضل لهذا لا يضمن
منافع الاعيان بالاتلاف
بطريق التمدي لان العين
ليس بمثل لها صورة ولا
معنى اما الصورة فلا شك
فيها واما المعنى فلان المنافع
اذا وجدت كانت امراضا
لا تبق زمانين وليس لما لا
تبقى زمانين صفة التقوم
لان التقوم لا يسبق الوجود
ويعد الوجود التقوم لا
يسبق الاحراز والافتناء
والامراض لا يقبل هذه
الافصاف

بالاجاع والعقد لا يجعل ماليس بمال مالا ولما ليس بمقوم مقوما كورود العقد على الميتة
والخمر واذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق انلافها لان الانافع بالشيء انلاف لمنافه تكون
مضمونة عليه * ولعلنا نأرجعهم الله في نفي المبالغة ان المنفعة والعين طريقتان * احدهما
نفيها بنفي المالبية والقوم من المنفعة اصلا * وثانيها باثبات التفات في المالبية بينهما * بيان
الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمقومة فلا يضمن بالانلاف للمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة
المالبية للشيء بالتقول والقول عبارة عن صيانة الشيء وادخله لوقت الحاجة لا عن الانافع
بالانلاف فان الاكل لا يسمى تحولا والمنافع لا تبقى وقتين بل كما توجد ثلاثى فكيف يرد عليها
التقول وكذا القوم الذى هو شرط الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعلوم لا يوصف
بانه مقوم اذ المعلوم ليس بشئ * وبعد الوجود القوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش
والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون مقوما * ولا يقال المنافع يوجد محركة
من ضرورة احراز ما قامت به * لا نقول ان ذلك يوجب انها يكون محركة للغاصب لا لمغضوب
منه و احراز الغاصب لا يوجب الضمان عليه كما في زوائد النصب ليست بمضمونة عندنا ولو
كانت محركة لمغضوب منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لا قصدى وذلك
لا يوجب الضمان كالحشيش الثابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالانلاف وان كان محمزا
ضمنا لاحراز الارض * وعلى هذا نقول الانلاف لا يتصور في المنفعة ايضا لانه لا يحل
المعلوم ولا يأتى مقترنا بالوجود لانه ضله فيمنع الوجود وانما يأتى به هو لا يبقى في الزمان
الثانى لعله الانلاف واثبات الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز * وبيان الساقى ان ضمان
العنوان مقدر بالثلث بالنص والمنافع وان كانت اموال متقومة فهي دون الاعيان في المالبية فلا
تضمن بالاعيان كما لا تضمن الديون بالعين والردى بالجيد * وهذا لان المنفعة تقوم بالعين
والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والتبوع طساهر * وكذا
المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقاتا وبين ما تبقى تفاوت عظيم فمن ضرورة
كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له اذ هو اسم اضافى كالاخ والعين لا تضمن
في باب العنوان بالمنفعة قط فخرنا انه لا مبالغة بينهما * ويصحح ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة
عند الانلاف حتى ان الحمبر في خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة احديهما مثلا
للمنفعة الاخرى عند الانلاف بالاجاع مع ان المبالغة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين
والمنفعة قلنا لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم او الدنانير اولى فالشيخ رحمه الله اشار
بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول ويقول ولان التفات بين ما
يبقى الى اخره الى الطريق الثانى * قوله * الان ثبت احرازها استثناء منقطع من قوله
وليس لما لا يبقى صفة القوم اى وليس لما لا يبقى صفة القوم حقيقة الا ان ثبت احرازها
شرعا بخلاف القياس فيقوم * وهو في الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد
ثبت لها صفة القوم في باب المقدم مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فباز

الان ثبت احرازها بولاية
العقد حكما شرعيا باعمال
جواز العقد فلا يثبت في
غير موضع العقد بل يثبت
القوم في حكم القدح خاصة
ولان القوم في حكم العقد
ثبت لقيام العين مقامها

ان ثبت لها هذه الصفة في الائلاف ايضا سد باب الصدوان فأجاب ان احرازها وتقومها في العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعني لما جاز العقد شرعا ثبتت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد * ولا يقال قد ثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا ولى جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف المقر لصاحبه * لانا نقول منافع البضع المتحق بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين حكما * وانها انما تضمن بالمقر اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان صدوانا محضا فلا يجب المقر وانما يجب الحد * وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقابلة بين العقد والائلاف لكون الاصل غير معقول المعنى * وقوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب اخر عن هذا السؤال يعني لما كان بالتس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنتفع في قول العقد اذ لا بد من محل الا ترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لايصح بان قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في الصدوان فتبقى الحقيقة معتبرة * قوله * وهذا اصح اصل بان الشافعي رحمه الله جعل المنافع المدومة في باب الاجارة كالوجود حكما لان العقود لا يصح الاضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثالا لحكم في الحق فازل المنافع موجودة تحريا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها مرضية الوجود وصار كالنطفة في الرحم يعطى لها حكم الولد الحلي باعتبار المرضية * وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع في حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتمنر اعتبار هذا الشرط بحقيقته في بيع المنافع اذ لا وجود لها حالة العقد ولا تمامها بعد الوجود فلتا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعدما وجد القفطان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم شاخر علمها في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع تحقيقه ساعة فبإعادة * ومن اصحابنا من قال انقضى الصادر منها مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منها اذ العقد فلهما ولا فدل بصدر منها سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الاتقاد حكم الشرع يثبت وصفا لكلامهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منها وذلك عبارة عن كلامين يرتب احدهما على الاخر فيصمك الشرع بالاتقاد عند حدوث المنافع ساعة فصاعدا كذا في اشارات الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله * فلي الطريقة الاولى يكون العقد منقضا في حق العين والحكم ينفذ في المنفعة وعلى طريقة الثانية يتعد على المنفعة لاعلى العين * فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ عن السؤال المقدر على معتقد الخصم ولا يقول الا ان ثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء * ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله
ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح * ووجهه ان ما قاله انخصم قلب
الحقيقة وهو جعل المدوم موجودا وما قلنا ابقاء الامر على حقيقته وتأخير الحكم الى
حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخي كما اذا اوصى بما يمر فغلبه تأخر حكمه الى حين
وجود الثمرة لانها تجعل موجودة * ولان اقامة السبب مقام السبب في الشرع امر شائع
كأقامة السفر مقام الشقة والتوم مقام الخدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدوث الملك
مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المدوم موجودا فليس له في الشرع استمرار
مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ما قلنا اصح * وقوله * الا ترى ان ضمان العقد فاسدا
كان او جائزا يجب بالتراضي جواب اخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح *
وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به فيسد القياس وصار كانه قل لا يصح القياس لان التقوم
ثبت خير معقول للمعنى وان كان معقول للمعنى ففي القياس عليه وصف يفارق به القياس
وهو الرضاء لان الرضاء اثر في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي فاما ضمان
المدون فمبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان هنا فنصار
هذا القياس كما قيل من الفرج حدث كما اذا مس وبأل * والفرض من ابراده هو الجواب
عن العقد الفاسد لان ما ذكره او لا يصلح جوابا عن العقد الصحيح من الفاسد لان اثبات
التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائز دون الفاسد فيلزم منه ان لا يقوم المنافع
فيه كما في الائتلاف والنصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضي فوجوده في العقد
الصحيح والفاسد بخلاف الائتلاف والنصب * ثم الاتصال عن لزوم العقد الفاسد على ما
ذكره او لا هو ان التقوم لما ظهر في حق العقد لا يتميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد
من الصحيح ولا يجعل الفاسد بنفسه اصلا * وقوله * ولان التفاوت * قد ذكرنا ان التفاوت
بين العين والمنفعة من وجهين احدهما ان العين تبقى والمنفعة لا تبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم
بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فيجمع الشئ بين الوجهين بقوله بين ما تبقى وتقوم
العرض به وبين العرض القائم به اى العرض الذى لا يبقى وهو مع ذلك قائم بغيره * قوله *
تفاوت فاحش * قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب
الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا تلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجند والبطيخ
فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم تبقى ان منه كثيرة والجند ونحوه
لا يبقى فكذا التفاوت الذى بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما
في اصل الوجود * فاجاب الشيخ * بان التفاوت بينهما فاحش لا يبقى معه المساواة بينهما فنع
من ايجاب الضمان * وهذا لان الجملة انما تعتبر في المعنى الذى بنى عليه الضمان وهو
المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الحبوبان في المالية لاخير وهما التفاوت في نفس المالية
لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوى مالية الايمان لانها لا تقبل البقاو المالية صفة للموجود فاذا كان

الا ترى ان ضمان العقد
فاسدا كان او جائزا يجب
بالتراضي فوجب بانه
التقوم على التراضي وضمان
المدون يعتمد اوصاف
العين والرجوع اليها يمنع
التقوم على ما عرف ولان
التفاوت بين ما يبقى وتقوم
العرض به وبين العرض
القائم به تفاوت فاحش
فلم يصلح مثلا معنى يتكلم
الشرع في المدون بخلاف
ضمان العقود لان العقود
مشروعة فثبت على الوسم
والتراضي

لوجود غير قابل للبقاء كيف يكون حتى المالية فيها مثل معنى المالية في الاعيان فاشبه التفاوت بين الصين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار المال لا يمتد زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين التلف وبقائه انما تشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفاً بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعنوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان ﴿ قوله ﴾ باعتبار الحاجة اليها ﴿ فان قيل ﴾ الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره اقتناع باب الظلم وتضييق الامر على الناس ﴿ قلنا ﴾ ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا يفتد بوجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبتا لزجر التزير والحبس فانه ذكر في الميسر وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا ﴿ فان قيل ﴾ في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك أصلا وفي اهداره وإحباب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحق بالجنس بالنظام اولى ﴿ قلنا ﴾ حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تقويته عليه ولهذا قدر الضمان بالثلث وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الاتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يرجح حق المقتصود منه على الغاصب ﴿ واما قوله ﴾ حق الغاصب يفوت وصفه وحق المالك يفوت أصلا فليست كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتاخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب في الوصف فيبطل أصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء الذي هو حجية الشرع لا توصل اليه في دار الآخرة فكان تأخير الاصل إهون من ابطال الوصف ﴿ يوضح ما ذكرنا انما اوجبتا عليه زيادة على ما تلف كان ظاهرا مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم توجب الضمان لتعذر الإيجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهي اننا لا نقدر على القضاء بالثلث وذلك مستقيم ﴿ وقوله الا ترى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه ﴾ وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقي معتبرا لادى الى ابطال العقود أصلا ﴿ قوله ﴾ يبطلها أصلا الى العقود لانها شرعت للاستباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البذل والمبدل فان البائع يرى خيره في الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب البيع فبقيا يمان طلبا للفضل الذي رأى كل واحد منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر ﴿ وقد اوردت هذه المسئلة في بعض النسخ بطريق آخر فلا بد من شرحه ايضا فنقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انما قد تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هي تدفع بالاستبدال من غير تقوم كافي الخلع والعق على مال والصالح من دم

باعتبار الحاجة اليها وسقط اعتبار هذا التفاوت الا ترى ان اعتبار هذا التفاوت في ضمان العقود يبطلها أصلا واعتبارها في ضمان العنوان لا يبطلها أصلا بل يوخره الى دار الجزاء لانه يبطل حكمها فلهذا به لا لصدمة في نفسه واهدار التفاوت بوجوب ضررها لازما لغاصب في الدنيا والآخرة ولم يحصل التمييز بين الجائز والفاقد لان ذلك يؤدي الى الحرج فلم يعتبر قيسا شرعا ضرورية

الحمد ولما تقومت فيه من غير ضرورة عرفنا انه هو الاصل فيها ثبت تقومها في ضمان
 العدوان ايضا * ثم اجاب عنه فقال ان القياس باي ثبوت تقومها للمهر من الدلائل ولكنها
 تقوم بالنص في العقد بخلاف القياس وان لم يكن الى التقوم حاجة فتقتصر على مورد النص
 لكونه غير معقول المعنى * قوله * وانما قلنا ذلك اي بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس
 لان الله تعالى شرع اخذه الايضاح بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان تبثوا باموالكم والاموال
 انما نقصاف بينا بواسطة الاحراز الذي به ثبت التقوم للاموال فثبت ان الاخذ بالمال المتقوم *
 ثم هذا النص يقتضي ان لا يكون الاخذ بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ماوراء ذلكم
 بشرط ان تبثوا باموالكم والمشرط لا وجود له بدون الشرط والشرع يجوز الاخذ
 بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعي غنم مائة جاز قال تعالى اخبراً عن شعيب عليه السلام على ان
 تأجرني ثمانى حجج فعرفنا ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صح الاخذ بها * وبطلت
 المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه * ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان
 يعنى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا ائلف جلد ميت لا يجب عليه شئ * ولو ائلف
 ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل ولا فضل والله
 اعلم * قوله * لان المال ليس بمثل لنفس صورة وهذا ظاهر اذ لا مماثلة بين الآدمي
 والابل او الدراهم صورة * ولا معنى لان الآدمي مالك متبذل لما سواه والمال مملوك متبذل
 له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العلوية ذلك
 في الدرجة السفلى * ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح ومعنى الآدمي
 هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة في ارضه لائمة حقوقه وتحمل اماته ولا مشابهة بين
 العتيد ولان المال جعل مثلاً لآخر بخلافه صورة يتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا
 التلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما متسدا * ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ
 وهى عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا في
 الاسرار * قوله * ولهذا قلنا اى ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال
 غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود * وانما قيد بقوله مثلاً لان المال بطريق
 الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق * وبيان هذا ان موجب العهد القود على التعيين
 عندنا لا يبدل عنه الى المال الاصلها وهو احد قولى الشافعى وفي قوله الآخر موجبة
 القود او الدية والخيار الى الولى في التعيين لقوله عليه السلام من قتل قتيلاً فاهله بين خيرتين
 ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية فهذا تصبص على ان كل واحد منهما موجب القتل
 وان الولى يختير بينهما * ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المتقول
 فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان القوات عليه في الوجهين يقع على نطح واحد الا ترى
 انه يتفنع به يقضى به ديونه وينفذ وصاياه اما القصاص فاما يتفنع به الوارث اذا التفتى
 يحصل له ولهذا كان القتل شديداً في العهد دون الخطأ لان تنزع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير معقول
 فهو كغير المال المتقوم اذا ضمن
 بالمال المتقوم كان مثلاً غير
 معقول مثل النفس تضمن
 بالمال لان المال ليس بمثل
 للنفس لا صورة ولا معنى
 لان الادعى مالك والمال
 مملوك فلا يشبهان بوجه
 ولهذا قلنا ان المال غير
 مشروع مثلاً عند احتمال
 القصاص لان القصاص
 مثل الاول صورة ومعنى
 وهو الى الاحياء الذى
 هو القصاص اقرب فلم
 يجوز ان يزاحمه ما ليس
 بمثل صورة ولا معنى

تقع الخطأ الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشنى الصدر نظرا
 لولى وإبقاء الحيوة فشرعه لا ينفى الضمان الاصلى لكنه تعذرا لجمع بينهما لان كل واحد منهما
 يجب حقا بعد حتى يعمل فيه اسقاطه وورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين استحق واحد
 بمقابلة عمل واحد فثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير * ولما انه انلف مضمونا فيتعبد ضمانه
 بالمثل ما امكن كاتلاف المال وتقويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس بمثل
 للثلث لما ذكرنا والقصاص مثل له * صورة لانه قتل واثمة حياة كالاول * ومعنى لان
 المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني فى معنى الانتقام كالاول ولهذا سمى قصاصا وفيه
 مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شع القدرة على المثل
 الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز
 فضاؤه بالقدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا * فان قيل * كان ان المال
 ليس بمثل لقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل لقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا
 يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل * قلنا * المال ليس بمثل النفس
 صورة ولا معنى فاما القتل فكل قطع صورة ومعنى ومثل لقطع معنى لا صورة فلهذا النوع
 من المماثلة كان الواجب في الابتدأ احدهما اما لجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار امتلا عن الواجب
 الاصلى مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل المهد لانها لو وجبت كانت خلفا
 عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لمامة بينهما وبين القاتل بوجه فيكون اختيار
 الدية امتلا لا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه * ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق
 واسقاط الباقي ولهذا جاز الاقتصار بالاجاع * قوله * وهوى القصاص الى الاحياء الذى
 هو المقصود من رعية الضمان اقرب * يانه ان الاول افات حيوة فيكون المثل القاتم مقامه ما لا يغير
 به القاتل وانما يحصل ذلك باتلاف حيوة يحصل به حيوة لولى القاتم مقام القتل وذلك فى القصاص
 دون اجاب المال لانه امانة الحيوة مضمونة بمقامه او انما تقوم مقام الحيوة اخرى لا مال اذ كل
 الدنيا لا سوى بحياة ساعه وقد نص الله تعالى على ان فى القصاص حيوة لتلوا ذلك فى شرعيته واستيفائه
 * اما الاول فلان من قصد عدوه وتكرهه يشتم منه فانه يترجر من ذلك فيكون القصاص
 حيوة لها جميعا فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس * واما الثانى فلان من قتل انسانا
 يصير حربا على اولياء القتل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بنصيره على
 ما عليه عادات المتولية فتنى قتلوه قصاصا ادفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى
 هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمى دفع الهلاك من الحى احياء قال تعالى ومن احيائها
 فكأنما احيى الناس جميعا فيكون فى القصاص حيوة اولاده وفى حيوتهم حيوة لان بقا الرجل
 بقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسمى لولده كما يسمى لنفسه كتب ان القصاص الى الاحياء
 اقرب * وانما قال اقرب لان المال نوع قرب الى المقصود اذ وجوبه قديمته القاتل عن القتل
 واستيفائه قديمته لولى عن الانتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلهذا كان القصاص

أقرب إلى المقصود ﴿ قوله ﴾ وأما شرع المال جواب عما قال الشافعي أن المال مثل لنفس
بدليل حالة الخطاء قال إنما شرع المال في تلك الحالة لأجل صيانة الدم من الهدر فإنه عظيم
الخطر وتقدر إيجاب القصاص لأبطل يق أنه مثل ﴿ وتحقيقه أن القصاص نهاية عن العقوبات
المعمولة في الدنيا فلا يجوز مؤاخضة الخاطئ به لكونه مدنورا فيموت نفس المقتول بحكمة لا يسقط
حرمتها بغير الخطأ فوجب صيانتها عن الهدر فأوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة
النفس المحترمة عن الأهدار لا يبرق يق أنه مثل كما أوجب القدية على الشئ الفاسق عند
وقوع البأس له عن الصوم وذلك لأجل على أن الإطعام مثل الصوم ﴿ فيكون في إيجاب المال
منة على القتال بأن سلت له نفسه منع أنه قتل نفسا معصومة ومنه على المقتول بأن
له بغير حقه بإيجاب شيء يقضى به حوائجه أو أحواله ورثته مع أن القتال مدبور ﴿ وإذا ثبت
هذا في الخطأ في كل موضع من مواضع العمد يصدق هذا المعنى وهو تعدد القصاص مع بقاء
الحمل لمعنى في الحمل يجب المال أيضا لأن المخصوص من القياس بالنس يلق به ما يكون في
معناه من كل وجه فأبطل إذا قل إنه عدا يجب المال لتعدد إيجاب القصاص بحكمة الإوبة
وإذا عدا أحد الشريكين يجب للأخر المال لأنه تعدد عليه استيفاء القصاص لمعنى في القتال
وهو أنه حي بمعنى نفسه بفعل الغير فكان ذلك معنى الخطأ فوجب المال الآخر بخلاف
ما إذا مات من عليه القصاص لأن تعدد الاستيفاء لقوات الحمل فلا يكون في معنى الخطأ ﴿
وفي لفظ الشيخ إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال وأما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطأ
أد وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيره من الصور كما ذكرنا فلماذا
قال عند عدم المثل ليكون شاملا لصور جمع ﴿ قوله ﴾ ولهذا أي ولما ذكرنا أن ما ليس
بمال لا يكون للمال مثلا له فلا يجوز أن يضمن به قلنا إذا شهد الشهود على رجل بالعمد من
القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولي القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله
يضمنون الدية له ﴿ وكذا إذا قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لولي القصاص شيئا
وما ذكره هنا يدل على أن عنده يضمن لولي القصاص الدية كالأشهاد ﴿ ورويت في التهذيب
ولو وجب القصاص على رجل قتلته أجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق من له
القصاص في تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالتقصاص وحق
من له القصاص في تركته فهذا يدل على أن الأجنبي لا يضمن عنده شيئا لولي القصاص كما
هو مذهبه وكذا ذكر في الأسرار أيضا ﴿ وسنذكر الفرق له على تقدير الوقاف ﴿ وقوله ﴾
أو يقتل القتال إضافة المصدر إلى المفعول ﴿ أن القصاص ملك متقوم للولي الأثرى أن
القتال إذا صالح في مرضه على الدية يضر بذلك من جيع المال وقد اتلفوا عليه ذلك
بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وإن لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا
القتال اتلف عليه حقه المتقوم فيضمن ﴿ وإن لم يضمن عنده كما هو المذكور في التهذيب
والأسرار فالفرق له أن القتال إنما اتلف ضمنا لا تلفا للحمل لا قصدا إليه فلا يضمن بخلاف

وأما شرع صلته مثل
صيانة الدم عن الهدر ومقتضى
القتال بأن سلت له نفسه
وللتل بأن لم يهدر حقه
ولهذا قلنا نحن خلافا
لشافعي أن القصاص لا
يضمن لوليه بالشهادة
الباطلة على العفو أو قتل
القاتل لأن القصاص ليس
بمقوم فلم يكن له مثل صورة
ومعنى

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضرورى فيظهر في حق الولي من حيث نظرته الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا فلا يظهر في حق القتل اليه اثر في الاسرار * ولنا ان التلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثله الا ان القاتل انما يلزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من اصول حوايجده فهو محتاج الى هذا الصلح لابقائه نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال * قوله * وانما شرعت الدية جواب عن الخطأ الذى هو المقيس عليه الخصم فقال لا يجوز القياس على الخطأ لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لعبانة الدم عن الهدر واطهار خطر المحل وما في الشهادة اراقة دم ليصان بالضمين بل فيها ابطال ملك القصاص بانبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى ولئن صبر وغفران ذلك ان عزم الامور * ولان القصاص حيوة حكم وفي العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كان الشهود اتوا عليه بفعل مندوب * والمراد من اهداره هنا عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته * قوله * ولهذا اى ولما بينا ان ماليس بمال متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضرنا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان الزوج مهر مثلها وكذلك ان تحل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج * وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم تفرم للزوج شيئا عندنا وعند ماله مثل عليها قلنا في البسوط * وذكر في اشارات الاسرار للشيخ ابى الفضل الكرماني رحمه الله في مسئلة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك باردة كافت الشاهد بالشهادة لان الزدة تؤثر في تفسير الاعتقاد لافى النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا * فهذا يخالف ما ذكر في البسوط عن الشافعي في مسئلة الردة فيحمل على ان له في مسئلة الردة قولين * وذكر في التهذيب ان وجدت المرأة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط باردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان اردت الزوج فليد نصف المهر * وهذا يؤيده ما ذكره ابو الفضل * تحسب الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان اثر ائلا غير الثابت من ضرورة تقومه في احدى الحالتين تقومه في الجلالة الاخرى كملك اليين بل لولى لان ملك اليين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا يملك من مهر ويجب بالقاسد قيمته كافي الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالفها على مال يجوز ومالم يكن متقوما لا يصير متقوما بالتعد كالتجر والميتة وانما المعارضة لاثامة المحسى من المال مقام اصل الهبة بتراضيهما * ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرعت الدية صيانة
لدم عن الهدر والعفو عن
القصاص مندوب اليه
فكان جائزا ان يهدر
بل حسنا ولهذا قلنا ان
ملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول
ويقتل المنكوحة ورتبتها
لا تله ليس بمال متقوم

بال متقوم فلا يضمن للمالك عند الائتلاف لأن ضمان الائتلاف مقدر بالثل ولا يملك بينهما صورة ولا معنى لأن معنى الشيء ما شرع أو خلق ذلك الشيء له وتلك التكاح شرع للمصالح والازدواج واتمة حكم الله تعالى في النسل وابقاء العالم والمال خلق بذلة لأقامة المصالح فاني يتاتلان * ولأن ملك التكاح في حكم جزء من الأدمى بمعنى قريع الأدمى منه فكان معتبراه معنى وانه خلق ملك المال والمال خلق بذلة لمولاه فكيف يتشابهان * قوله * وانما تقوم بالمالبضع المرأة جواب عما استدلل به الشافعي انه متقوم بثبوتها فتقوم زوالا فقال انما المتقوم عند الثبوت بضع المرأة للمالك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لأن ذلك لا يظهر خطر ذلك الحمل ليكون مصونا عن الابتدال ولا يتك مجانا فان ما تملكه المرحبان لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لأن النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس بذى خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولاولى ولا عوض * ولا يقال عدم توقفه على هذه المقدمات حالة الإبطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو ائلف ماله المتقوم بلاشهادة بان يأكله أو يلقيه في البحر صح ومع هذا لو ائلفه عليه انسان ضمن * لانا نقول انما ضمن ثمة باعتبار مولاه الذى هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد ينسأ انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن * قوله * ولهذا أى وإن تقوم البضع لاظهار خطره * لم يحصل له أى البضع حكم التقوم * عند الزوال أى عند خروجه من ملك الزوج أو عند زوال ملك الزوج عنه لأن معنى الخطر للمصالح انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه بآيات الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه واخلاقه فلا ولهذا لزوم الاب الصغير بما له يصح مولو خالع ابنته الصغيرة بمالها من زوجها لم يصح * قوله * ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عند كتمانهم انه متقوم عند الزوال ايضا * فقال الشيخ لم يجب ذلك قية لما ائلفوا عليه وهو البضع فقيده مهر المثل تماما ولا يفرمونه بل يفرمون نصف المسمى وإن كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير أو أكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل التلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في مال اشترا الألسان لا يفسر الثمن عند الائتلاف * وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض * ثم بين وجه لزوم نصف المسمى فقال لـكن المسمى الى آخره * وبما ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء التكاح فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطه من أن يعمل عليها في النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم أو كآتهم فتوايده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانوا بمنزلة الناصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع * ولا يلزم عليه أى الابن اذا أكره امرأة أبيه حتى زنى بها قبل الدخول يفرم الأب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم يوجد منه ما تنصير الفرقة به مضافة الى الأب * لانا نقول هو باكرهه اباهما منع صيرورة

وانما تقوم بالمالبضع المرأة تطليقا لخطره وانما الخطر للمولوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح إبطاله بغير شهود ولا ولى ولهذا لم يحصل حكم التقوم عند الزوال لانه ليس بعرض له بالاستيلاء بل بالطلاق ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانها عند الرجوع بوجوب ضمان نصف المهر لأن ذلك لم يجب قية البضع الأخرى انه لم يجب مهر المثل تماما

الفرقة مضافة اليها وذا موجب نصف الصداق على الأب فكانه انمه ذلك او قصره عنه
فلذلك يضمن * وهذا الجواب هو مختار المشأخرين * وعبرة المتقدمين فيه ان مهر قبل
الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارادت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط
عنه كل المهر فالشهود يشهدتهم اكلوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموا ذلك فلهذا
ضمنوا * ولكنهم قالوا لا نسلم التأكيد بل المهر كذا يجب متأكدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده
الا المولى الذي جرى مجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق بتمامه بالقبض على ما عرف *
ولئن سلمنا التأكيد فلا نسلم ان تأكيد الواجب سبب للفيضان الا ترى ان الشاهدين لو شهدا على
الواهب باخذ العوض حتى ابطال القاضي عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة لم
يضمنوا الواهب شيئا وقد اكدا بثبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء
كذا في الاسرار * ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختاره الشيخ * قوله *
قال الشافعي متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما عتبه البعض فان عند الشافعي
اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولوا واحدا وان كان قبل الدخول
فكذلك في رواية الزنى عنه * وفي رواية الريع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان الزوج
لم يفرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انها لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم يفرما
شيئا لانها ان اخراجا السلطة من ملك المشتري فقد رد اليه الثمن * والاصح هو الاول لانهم
اتفوا بجمع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما فرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل وان
فرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى أو أكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع
بمهر المثل على اليهود وان لم يفرم شيئا كذا في التهذيب * فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال
الشافعي اشار الى هذا المذهب * قوله * نكل رجل تزوج امرأة على عبد * انا تزوج
امرأة على عبد مطلق وجب الوصل عندنا * ان اتاها بالبن اجبرت على القبول وان اتاها
بالهبة اجبرت على القبول * وعند الشافعي رجه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان
التكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعد المعاوضة فكذا بالتكاح
وهذا لان المقصود بالمسمى مهرهاو المالية وبمجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح
الترام بمقدار المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الا ترى انه لو مسمى ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية
فكذا اذا مسمى عبدا * ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا
في التمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا ترى ان الشرع اوجب في الدية مائة من الابل
واوجب في الجنتين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا في الدية مائة من الابل
ليس بمال فكذلك يثبت بشرط * وهذا لان المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداء والجهالة
المستندة في التزام المال ابتداء لا تمتنع ختمته كما في الاقرار فان من اقر لانسان بمبد صح اقراره
ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته ثم مراعاة جانبين فوجب الشرع الوسط نظرا
لها كما في الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال * وهذا بخلاف تسمية

كما قال الشافعي لكن المسمى
الواجب بالعقد لا يستحق
تسليمه عند سقوط تسليم
البضع فلما اوجبا عليه
تسليم البضع مع فوات
تسليم البضع كان قصرا
ليده عن ذلك المثل فاشبه
النصب فاما القضاء الذي
في حكم الاداء نكل رجل
تزوج امرأة على عديفر
مسته اذ ادى القيمة اجبرت
على القبول وقيمة الثمن
قضاؤه لا بمائة انما يصار
اليها عند العجز عن تسليم
الاصل وهذا الاصل لما
كان مجهولا من وجهه
ومعلوما من وجهه صح
تسليمه من وجه واحتمل
العجز فان ادى صح وان
اخرج جانب العجز وجبت
قيمه ولما كان الاصل لا
تصح ادائه لا بتعيينه

التوب أو الدابة لان الجهالة فيها جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى صكل جنس يعدم في الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد ههنا معلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جهالة يسيرة فتصل فيما نرى على الساحة وهو النكاح دون ما ينشئ على المضايقة وهو البيع * واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب * ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوموا باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا له عينه * واحتل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا مسمى عبد الغر او مسمى عبد نفسه باق * ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق ادائه لجهالة وصفه * لا يعينه اى بعينه الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول * ولاتعين الا بالتقويم * صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لاقضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله * فصارت القيمة من ارجحة المسمى اى مساوية له في الوجوب لانها صارت اضلا في الايداء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكأنه يجب بالمقد احد الشئتين فلماذا يغير الزوج * وانما يغير هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما يجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او الكليل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل * فان قيل * فلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل لئن كما قال الشافعي رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح اشميه فسد جهالة العبد اولى * قلنا * انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه ان قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد الجهالة فاما اذا قال على عبده فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما ملأها فيه لكننا اعتبرنا به على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه بغيرها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة يجب ويتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا اشداء كذا في الاسرار * قوله * ومن قضية الشرع اى ومن حكم الشريعة * في هذا الباب اى باب الامر * ان حكم الامر اى الأمور به بوصف بالحسن * والمعنى ان ثبوت الحسن للأمر به من قضايا الشرع لان قضايا الله لان هذا الصيغة تحقق في الصحيح كالكثر والبقه والعبث كما يتحقق في الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا والسرقة

ولاتعين الا بالتقويم صار
التقويم اصلا من هذا الوجه
فصارت القيمة من ارجحة
للمسمى بخلاف العبد المعين
لانه معلوم بدون التقويم
فصارت قيمته قضا محض
فلا يعتبر عند القدرة والله اعلم

والقتل بغير حق كان أمرا حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما أمر به يقال خالف امر السلطان * ثم اختلف ان الحسن من موجبات الاحرام من مدلولاته فثبتنا هو من مدلولات الامر وعندنا الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته * وهو بناء على ان الحسن والقيح في الاصل الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فنسندهم لاحفظه في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل * وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المنكرات كالإيمان واصل الصادات والمدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفة لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا في الميزان * وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقيمه ولا يعرف حسن الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فتدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع * وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابى حنيفة * قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقيح ضربان * ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة * وقبح الظلم والكذب الضار وكفر ان النعمة * وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيتها وقبح الزنا وشرب الخمر * قالوا وسيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما في العقل * واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر الفخار الشافعي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والخليلي وغيرهم * واليه ذهب كثير من اصحاب ابى حنيفة خصوصا المراقبون منهم وهو مذهب المعتزلة بأسرهم * واذا عرفت هذا فنقول النظار ان قوله عرف ذلك اي كونه موصوفا بالحسن * بكونه مأمورا لا بالعقل نفسه إشارة الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وجامعة اصحاب الحديث * ويدل عليه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اي حسن المأمور به ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا * وأشار بقوله نفسه الى ان العقل ليس بمصدر أصلا بل هو آلة تعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان ما زعم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن * ونسئل الحسن والقيح مسألة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى حكيم لا يلق بحكمته المأمور بالبلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان العقل حسنا لانه تعالى حكيم لا يلق بحكمته طلب ما هو قبيح قال الله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء فعل الامر على كونه حسنا والعقل اليه هاد لانه فوجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود التسخ عليه لان الحسن العقلي حقيق لا يجوز عليه التبديل ثبت ان حسن المنكرات بالامر والعقل يدرك بالحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه * فان قيل العقل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

ومن قضية الشرع في هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال وهذا الباب تقسيم والله الموفق

والقيح والوجوب حقيقة * وايضا الفصل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا
 وواجبا وحراما والمعلوم كيف يقبل الصفة حقيقة * قلنا * هذه صفات راجعة الى
 الذات كالوجود مع الموجود والحادث مع الحادث * وكالعرض الواحد الذي يوصف
 بأنه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات
 لامعان زائفة عليها * ولان الفعل يوصف بأنه حسن وقبيح لدخول تحت تحسين الله تعالى
 وتقيحه كالوصف بأنه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث لحداث
 قام به لان ذلك المحدث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بعمان لا
 نهاية لها وانه باطل * ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست
 بعمان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون
 علقته بين الصفة والموصوف والاسم والحسم كافي لقلة الاب والابن والاخ والذات
 موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات
 زائمة عليها * ثم يوصف المعلوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات
 الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعلوم الاحالة للحداث وعلى الطريق
 الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعلوم بأنه معلوم ومذكور وغيره كذا
 في الميزان

﴿ باب بيان صفة الحسن للمأموره ﴾

* المأموره تومان في هذا الباب اى في وصف الحسن * حسن لمعنى في نفسه اى اتصف
 بالحسن باعتبار حسن ثبوت ذاته * وحسن لمعنى في غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن
 ثبوت في غيره * ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهذا تحسين بحال سواء كان مكرها
 او غير مكره كالصديق * وضرب منه يقبل اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالقرار
 فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا مائل عليه سياق الكلام وذكر في بعض
 الشروح * وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضا فيه لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه
 لو صبر عليه حتى نكل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط
 وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالندوب على
 انا لانسلم ان الوجوب ساقط * واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء
 حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اعادة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل يثبت ذلك
 حرا ما كان الا ان الترخص ثبت رماية لحق نفسه فاذا صبر حتى نكل كان شهيدا بأنه على
 بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار * وقوله * عدم الوجوب ليس
 بمستلزم لعدم الحسن قلنا ارادته عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بقاءه على
 الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لانتفاء اللازم بانتفاء الملزوم * وقيل معناه ضرب

﴿ باب بيان صفة ﴾

﴿ الحسن للمأموره ﴾

المأموره تومان في هذا
 الباب حسن لمعنى في
 نفسه وحسن لمعنى في غيره
 فالحسن لمعنى في نفسه ثلثة
 اضرب وضرب لا يقبل
 سقوط هذا الوصف بحال
 وضرب يقبل وضرب
 منه ملحق بهذا القسم لكنه
 يشابه لما حسن لمعنى في
 غيره والذي حسن لمعنى
 في غيره ثلثة اضرب ايضا
 بضرب منه ما حسن لغيره
 وذلك الغير تليم بنفسه
 مقصودا لا يتادى بالذى
 يقبل بحال وضرب منه
 ما حسن لمعنى في غيره
 لكنه يتادى بنفس المأموره
 فكان شيئا بالذى حسن لمعنى
 في نفسه وضرب منه حسن
 الحسن في شرطه بعدما كان
 حسنا لمعنى في نفسه وملحقا
 به وهذا القسم مسمى جامعا
 اما الضرب الاول من
 القسم الاول

لا يخل سقط هذا الوصف أى كونه مأمورا به كالتصديق فانه مأمور به في جميع الاحوال
 * وضرب بقلبه أى قبل سقط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يلقى مأمورا به في حالة الاكراه وهذا
 احسن ولكنه سياق الكلام ياءله * وما ذكر شمس الاعترجده ادل على هذا المعنى فانه
 قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يخلل السقوط بحال يعنى به السقوط من الكلف
 وحسن لعينه قد يخلل السقوط في بعض الاحوال * وضرب منه أى من الذى حسن لعنى
 في نفسه ما الخلق به حكما لكنه مشبه بما حسن لعنى في غيره نظرا الى حقيقته كالزكوة *
 لا ينادى أى ذلك الغير الذى هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذى قبله وهو الطهارة
 والسجى * فكان سببها بالذى حسن لعنى في نفسه من حيث ان ما هو موصوف بالجس
 حقيقة يحصل بنفس المأمور به * وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا
 لعنى في نفسه كالصلوة * او ملحقا بالذى حسن لعنى في نفسه كالزكوة ثلثان الصلوة حسنة لعينها
 لكونها تعظيم لله تعالى قولاً وفعلاً والزكاة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة حسنا باعتبار
 حسن شرطها وهو القدرة على الاداء * وهذا القسم تسمى جامعا لاشتراكه على ما هو حسن
 لعينه وانسيه وقد يجمع الحسن باعتبارين في شئ واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزيه
 اكتسبت حسنا زائدا على حسنها تلك الزينة * ونظيره الطهر المخلوف بادائه فان اداه صار
 حسنا احترازا عن تلك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا في نفسه * قوله * تقوى
 الايمان بالله وصفاته * احترز به عن أن يوحداً لله تعالى وأنكر الصفات كالتفلا سفة والمعرفة
 وغيرهم * وقوله غيراته نوحان ليس يجرى على ظاهره لان النوع لا بد من ان يوجد فيه تمام
 ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان في الاقرار ولا في التصديق صلى ما
 اختاره الشيخ فيكون معناه غير انه ركنان أى هو مشتق على ركنين بدليل قوله تصديق وهو
 ركن واقرار هو ركن * واعلم بان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب
 والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع
 تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق اذا وجد منه
 الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافر عند الله
 تعالى لعدم التصديق * وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار
 باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يخلل السقوط بعثر الاكراه والتصديق ركن اصلي لا يخلل
 السقوط فند هو لا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير علم لم يكن مؤمنا عند الله تعالى
 وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الائمة وكثير من الفقهاء * وتمسكوا في
 ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام * بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله
 الا الله والشهادة لا يكون الا باللسان * وقوله عليه السلام الكرون ما الايمان شهادة ان لا اله
 الا الله * وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل النسل حتى يقولوا لا اله الا الله * وقوله
 صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وغير ذلك *

تقوى الايمان بالله تعالى
 وصفاته حسن لعينه غير
 انه نوحان تصديق هو ركن
 لا يخلل السقوط بحال حتى
 انه متى تبدل بضمه كان
 حكرا وأقرار هو ركن
 ملحق به لكنه يستقبل
 السقوط بحال حتى انه متى
 تبدل بضمه يفسد الاكراه
 لم يعد كفرا لان اللسان
 ليس معدن التصديق لكن
 ترك البيان من غير علم
 يدل على قواصيص التصديق
 فكان وكنا دون الاول
 فمن صدق بقلبه وترك
 البيان من غير علم لم يكن
 مؤمنا ومن لم يصادف
 وتما يتمكن فيه من البيان
 وكان مختارا في التصديق
 كان مؤمنا ان تحقق ذلك

وتمسك الطريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق لحسب وانه على القلب ولا يتعلق به
باللسان فالايان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن
الله تعالى في اطلاق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة * وبان
الشيء لا وجود له الا بوجود ركنه والذي امن موصوف بالايان على التحقيق من حين
امن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار
حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد مثاله
لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لا وقوف لعباد على ما في
القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتحكمهم بنما الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما في الضمائر
فيجري احكام الآخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن
عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند
الله تعالى هو من اهل الجنة * ثم لما كان الاقرار ركننا عند الشيخ والشيء لا يبق بدون ركنه
ثم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج في أثناء كلامه الجواب عنه * فقال
الاقرار ركن مطلق اى بالتصديق في كونه ركننا * لكنه استدراكه عن قوله هو ركن اى
الاقرار مع كونه ركننا يحتمل لسقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان
اللسان ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار التصديق *
وهذا يقتضى ان لا يكون الاقرار ركننا لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا
على التصديق وجودا وعندما فحصل ركننا فيه وقيام السيف في مسألة الاكراه على رأسه دليل
ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق
فلم يصلح عنده في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركننا فاما في غير هذه الحالة
فندمه مع التحكم منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا
عليه من غير عذر وكلفه في الايمان به لا يكون الا تبديل الاعتقاد يصلح ان يكون ركننا وان
كان دون التصديق * بخسار في التصديق احتراز عن التصديق حالة البأس فانه لا ينفع
اصلا * كان مؤمنا حتى عند الله تعالى * وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختياري مع
عدم التحكم من الاقرار او ما يقوم مقامه في غاية الندرة * قوله * وكالصلوة عطف من حيث
العتق على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا
من الضرب الثاني فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثاني *
وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكان التصديق الذي
هو الركن الاصيل في الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثاني
فكان الاقرار الذي هو ركن مطلق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحداية الله تعالى واقرار
بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلوة فلها حسن لعني
في قسمها وهو. تعظيم الله تعالى قولا وفعل جميع الجوارح وتعظيم العظم حسن في الشاهد

وكالصلوة حيث لعني
في نفسها من التعظيم لله
تعالى الاتهادون التصديق
وهي نظير الاقرار حتى
سقطت باعذار كثيرة

فدل لها حسنت في ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام الصلوة عماد الدين وقال عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلوة لكنها تسقط بالاعتذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيفات الشيخ غير غريب * والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار صكون الحسن حقيقة في ذاته او حكما يقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما * والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه يقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فيقبل الاقسام ثلاثة فاقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم وسبقه باعتبار الحاصل * وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لعني في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والضرب الاول قيمان ملا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عدل الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم عما ذكر بادني تأمل ثم قال بصدده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرق القسم المتوسط بالذكر * فعلى هذا يكون قوله كالصلوة عطا على تقوى الايمان ويكون الكاف محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان عطا على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة * ويؤيده ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنينه ان شاء الله تعالى * قوله * الا انها ليست بركن جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فلا جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه ظواهر النصوص التي يدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلى ان يكون ركنا اما الصلوة فقدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم بالسلامة فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه * قوله * صار حسنا لعني فهر النفس يسانه ان الصوم انما حسن لحصول فهر النفس الامارة بالسوء التي هى عدوا لله وعدوك به على ما جله في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام جاد نفسك انها اتصبت لمصادق وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنيتك لانه حسن في ذاته لان تجويع النفس يمنع ثم الله تعالى عن ملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق * قل اهل لكم الطيبات * كلوا من طيبات ما رزقناكم * كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ليس بمحسنا * وكذا الزكاة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانفسها لان تملك المال وتقبضه في ذاته اضاعة وهى حرام شرعا ومنوع عقلا * وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة عظيمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصالحين * ما انت يا مكنة الا وادى * شرفك الله على البلاد * في زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الا انها ليست بركن في الايمان
يختلف الايمان لان في
الاقرار وجودا وعدما
دلالة على التصديق والقسم
الثالث الزكاة والصوم
والحج فان الصوم صار حسنا
لعني فهر النفس والزكاة
لعني حاجة الفقير والحج
لعني شرف المكان الا ان
هذه الوسائط غير مستحق
لاتنفسها لان النفس ليست
بحاجة في صفاتها الفقير ليس
بمستحق لنفسه فصار هذا
كالقسم الثاني عبادتنا لله
لله حتى شرطنا لها الهلية
كاملة

حسباً بواسطة شرف المكان لانه انقطع المسافة وزيارة اما كن معلومة يصاوى في ذاته سفر
 التجارة وزيارة البلاد * غير ان هذه الوسائط ثبت بتخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان
 النفس ليست بحاجة في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا
 لا يلزم احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبع * ولا يقال لالم تكن حاجة في
 صفتها كيف استحققت القهر * لا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لا ليقع المرء في الهلاك بسبب
 مناجتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازاً عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق
 غير محتارة * وكذا القبر ليس بمسحق عبادة اذا العبادة لا يستحقها الا الله عن وجل * وانما قال
 ذلك لانه بقره قد يستحق اتصال النعم اليه بطريق المبرق التي تدعو اليها الطبيعة اذهى في الاصل مائلة
 الى الاحسان الى الخير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلاً لما ذكرناه * وكذا
 البيت ليس بمسحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل بحسب الله تعالى اياه معتبراً
 وامره ايماناً بتعظيمه * ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبت بتخلق الله تعالى بدون اختيار العبد
 كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات
 حسنة خالصة من العبد الرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على
 الصبي كالصلوة خلافاً للشافعي رحمه الله في فضل الزكاة * فان قيل * الصلوة صارت
 قرينة بواسطة الكعبة ايضاً فينبغي ان يكون من الضرب الثالث لامن الثاني كالصبي * قلنا *
 انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للأمر به عليه كما ينبت ان حسن هذه العبادات
 يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شلبيت باعتبارها الحسن لنفسه والصلوة تعظيم
 الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقفه على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين
 كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبنى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه
 القبلة فلما يتوقف حسنهما على الوسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها
 لا يكون حسنة بدون واسطتها فكانت من الضرب الثالث * اليه اشار الامام العلامة بدر
 الدين الكردي في فوائد التوهم * فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار
 والصلوة حتى شرطناها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على
 العباد ابتلاء وهو على الاطلاق يتوقف وجوب حقه لعنا على كمال الاهلية فلم يجب
 على الصبي والجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب
 على الصبي والجنون وينوب الولي منسلماً في الاداء * واعلم بان اراد الايمان فيقتضى هذا
 النوع مشكلاً لانه في بيان الحسن الذي ثبت للأمر به بالامر وعرف ذلك به لاقبله بالعقل
 وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى
 قلنا بوجوب الاستدلال على من لم يبلغ الدعوة اصلاً ولهذا لم يذكر القاضي الامام الايمان
 في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنة
 ثاباً بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يخيل سقوط هذا الوصف

بأن هذا الاحتمال * ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اعلى درجات الحسن والاقرار
دونه لا يحتمل السقوط والصلوة دونته لانها ليست بركن في الايمان والصوم واختاره دونها
لانها مشابهة للحسن لغيره * وقوله * واما الضرب الاول من القسم الثاني وهو ما حسن
لعني في غيره وذلك الغير لا يأتى الا بصل مقصود مثل السعي الى الجمعة ليس بفرض مقصود
اي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي وقيل اقدام وانما حسن وصاراً ما موراه لاقامة الجمعة
اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسناً لغيره لانها * ثم الجمعة لا تأدى به بل بفعل مقصود بعده
فإن يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلاً ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من
غيره في كونه حسناً لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول * ومعنى السعي الى الجمعة هو الاقبال
عليها والمشي بلا سرعة فانه روى عن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم ان معنى
قوله تعالى طهوا اى ذكر الله اقبلوا على العمل الذى امرتم به وامتنوا فيه وليس في حديث
السكينة فضل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه عني في الجمعة على هيئة كذا في شرح
التأويلات * وقوله * وكذلك الوضوء اى وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه
من حيث هو فعل يشيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اى لا يصلح ان يكون عبادة مقصودة
اذ لا بد منها من كونها حسنة لذاتها وانه في نفسه تبرد وتطهير وذلك ليس بحسن لذاته وانما
حسن بسبب التحكى من اقامة الصلوة فكان حسناً لغيره * ولا يأتى به اى بالوضوء الصلوة
بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملاً في كونه حسناً لغيره * ولهذا جاز التيمم بصلوة
العبد وصلوة الجنائز مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضي انما يلزم اذا كان يتوصل
به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا تقوى الصلوة لآلى خلف فسقط عنه واذ اسقط عنه
صار وجود الماء كدمه فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط * وقوله * ويستثنى اى الصلوة
عن صفة القرية في الوضوء جواب عما قال الشافعي رجحاً انه شرط في الوضوء لانه
عبادة اذا لعبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيماً لله تعالى بامرء وحكمه للثواب وكل ذلك موجود
في الوضوء وقال عليه السلام الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة واذ اثبت انه
عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات * ونحن نعلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة
وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكننا نقول صحة الصلوة تستثنى عن هذه الصفة بل هي
انما توقف على كونه طهارة وبإستعمال الماء بطريق التبريد يحصل الطهارة التي هي شرط
الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات * وهذا لما ذكرنا ان معنى
العبادة فيه غير مقصود بل مقصود يتمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا ظهرت الاعضاء باى
سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي الى الجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة
بأنية لان المقصود منه يتمكن مراد الجمعة بمحصله في المسجد لا لكونه عبادة فعل اى وجه
حصل سقط الامر كذا * هذا كذا في الاسرار * وقوله * والضرب الثاني وهو الذى حسن
لعني في غيره وذلك الغير يتأدى بالمأمور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنائز *

اما الضرب الاول من
القسم الثاني مثل السعي
الى الجمعة ليس بفرض
مقصود وانما حسن لاقامة
الجمعة لان العبد يتمكن به
من اقامة الجمعة وقد لا
يتأدى به الجمعة وكذلك
الوضوء ضد ما من حيث هو
فعل يشيد الطهارة للبدن
ليس بعبادة مقصودة لانه
في نفسه تبرد وتطهير
لكن انما حسن لانه يراد به
اقامة الصلوة ولا يتأدى
به الصلوة بحال ويسقط
بسقوطها وتستثنى عن
صفة القرية في الوضوء
حتى يصح بغير نية عندنا
ومن حيث جعل الوضوء
في الشرع قرينة يرادها
ثواب الاخره كسائر
القرين لا يتأدى بغير نية
الا ان الصلوة تستثنى عن
هذا الوصف في الوضوء
والضرب الثاني الجهاد
وصلوة الجنائز انما صار
حسناً لعني كفر الكافر
واسلام البيت

أما الجهاد فلأنه ليس بمحسّن في وضعه لأنه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام الأذى بئان الأذى ملعون من هدم بئان الرب * وسال
نبي من بني إسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الأعمار الطوال فأوحى الله تعالى
إليه أنهم عمروا بلادهم فهاش فيها عبادي وفي رواية أنصفوا عبادي وعمروا بلادهم فقامت لهم
الملك وأما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فإن الكافر صار عدو الله تعالى والمسلمين فسرع
الجهاد إعداءا للكفرة وإعزازا للدين الحق وإعلاما لكلمة الله تعالى * وأما صلوة الجنازة فلأنها
ليست بمحسنة في ذاتها إذ هي بدون الميت حيث كذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمته الله وإنما
صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الأخرى أن الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قيمة
منها عنها قال الله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا الآية فصارت حسنة لمعنى في غير
الصلوة وهو فضله حتى الميت المسلم * وقوله * وذلك أي كفر الكافر واسلام الميت فنصل
عن الجهاد والصلوة فإن الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالجهاد والصلوة
بالصلى * والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره إذ حصول المقصود
بالاتيان بالمأمور به نفسه توهم أنه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فسحق كونه حسنا لغيره
بقوله وذلك معنى منفصل إلى آخره فذا ذلك الوهم * وقوله * لكنه خلاف الخبر لأنه
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لن يرح هذا الدين قائما تقاثل عليه عصابة من
المسلمين حتى تقوم الساعة * وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي يقاثلون على الحق طاهرين على من ناهواهم حتى
يفاتل آخرهم المسيح الدجال * وقوله * كان سبها بالقيم الأول وهو الحسن لعينه وهذا
الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الأول لأن ذلك حسن لعينه شيه بالحسن لغيره وهذا
الضرب حسن لغيره شيه بالحسن لعينه * وأما اعتبار الواسطة وهي كفر الكافر واسلام
الميت فهنا دون الصوم وتغيره لأنها وإن كانت بتقدير الله تعالى ومشئته فهي ثابت باعتبار
العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها وإذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها
لأن العبادة تتم بالعبد لرب عز قدرته فيكون الواسطة المضافة إلى غير الله تعالى غير فعل العبادة
صورة ومعنى بخلاف تلك الواسطة أنها ثابت بصنعه الله تعالى لاصنع للعبد فيها سقط اعتبارها بقيت
العبادة حسنة من العبد لرب بلا واسطة * ثم حكم النوع الأول مع ضروبه الثلاثة فواجب هو أنه إذا
وجب بالامر لا يسقط إلا بالآداء أو باعتراض ما يسقطه بعينه * وحكم الضربين الأولين من
القيم الثاني واحد أيضا وهو بقاء الوجوب بقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى إذا
حله إنسان من الجامع إلى موضع مكرها بعد السعي قبل آداء الجمعة ثم إذا خلى عنه كان السعي
واجبا عليه وإذا حصل المقصود بدون السعي بأن حل مكرها إلى الجامع أو كان متكفيا فيه
فصل الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يمكن بصدقه نقصان فيما هو المقصود وإذا سقطت منه فريضة
أو سفر سقط السعي * وكذلك حكم الوضوء إلا أن مع عدم السعي يتم آداء الجمعة بدون الوضوء

وذلك معنى منفصل
عن الجهاد والصلوة
حتى أن الكفار أناسوا
لم يقبل الجهاد مشروما أن
تصور لكنه خلاف
الخبر وإذا صار حق المسلم
مقتضا يصلوة البعض
سقط عن الباقيين ولما كان
المقصود تادى بالمأمور
به بعينه كان شيئا بالقسم
الأول

لا يجوز أداء الصلوة من المحدث لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله قلت الوضوء مسآور للسعي في هذا أيضا لأن فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد يحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما يحصل الجمعة بدون كونه في الجامع * وكذلك لو تصور اسلام الخلق عن آخرهم لاتفى فرضية الجهاد أيضا * وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغي أو قطع طريق أو كفر سقط حقه * وكذا إذا اقام به الولي سقط عن الباقي لحصول المقصود * ومثله يقضى حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي * وكذا إذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب تأييد المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يفتي بالحكم بدون السبب * كذا ذكر القاضي الامام وشمس الأئمة رحمهما الله * ثم الشيخ لما ذكر في أثناء كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم تذكرها صريحا * قوله * وأما الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعا مختصا بالأداء دون القضاء أى هذا القسم يتأتى في الأداء دون القضاء لأن هذا القسم إنما صار جامعا لحسن النائي والحسن الإضافي باعتبار اشتراط القدرة وهي مشروطة في وجوب الأداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا يتأتى في القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصا بالأداء ضرورة * ثم الحسن باعتبار الغير إنما ثبت في هذا القسم مع كونه حسنا لذاته لأن العبادة لا يصح أن تكون مأمورا بها إلا بقدرته من الخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته * وذلك إشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث أى الشيء الذى صار الحسن لغيره حسنا لغيره بواسطة هي القدرة التى يتمكن بها العبد من أداء ما زامه أى يقدر عليه * وذلك أى الشرط المذكور وهو القدرة * شرط الأداء أى شرط وجوب الأداء * دون الوجوب أى دون نفس الوجوب * وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية * شرط الأداء أى شرط حقيقة الأداء * دون الوجوب أى دون وجوب الأداء لأن شرطه سلامة الآلات وصحة الأسباب لاحقيقة القدرة * والاول هو الوجه وعليه دل ما ذكر القاضي الامام وشمس الأئمة في كتابيهما * واصل ذلك أى اصل لاشتراط القدرة قوله تعالى لا يكلن الله نفسا الإوسعا أى طاقها وقدرتها أى لا يأمرها بما ليس في طاقها فثبت بالنس أن السيرة شرط لصحة الامر * وأعلم أن الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالمنع وهو المسمى تكليف بما لا يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرطا * وقالت الأشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع * واختلف في التكليف بما هو ممنوع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين فغيره ما هو ممنوع لغيره كإيمان علم من الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وإبى جهل وصائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا * فلاشعرية تمسكوا بأن التكليف منه

وأما الضرب الثالث
فمختص بالأداء دون
القضاء وذلك عبارة
عن القدرة التى يتمكن بها
العبد من أداء ما زامه
وذلك شرط الأداء دون
الوجوب واصل ذلك قول
الله تعالى لا يكلن الله
نفسا الا وسعها وهو
نومان مطلق وكامل فاما
المطلق منه فادنى ما يتمكن
به المأمور من أداء ما زامه
بدينا كان أو ماليا وهذا أفضل
ومنه من الله تعالى عنده

تصرف في عباده وعالمه فيحوز سواء اطاق العبد اولم يطق * وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحسانه في ذاته او لكونه تيمنا لوجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالمتنح لعدد ولا الى الثاني لان الهيج انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منز عن الغرض * وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بفعل يعد سها في الشاهد كتكليف الاعم بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله * تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فينبأ عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معسورا في الاستناع فلا يتحقق معنى الابتلاء * ويعرف باقي الكلام في علم الكلام * فاذا ثبت هذا فقول ما ذكر الشيخ هنا من قوله * وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ومنه من الله تعالى عندنا بوجه بظاهرة ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كاهو مذهب الاشعرية * وما ذكر في بعض مصنفاته ان المكنة الاصلية مشروطة في العبادات تحقيقا لمعدل على ما قال الله تعالى لا تكلف الله تعسالا وسعها والميسرة مشروطة في بعضها تحقيقا للفضل على ما نطق به النص * وما ذكر القاضي الامام في القويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء مكنة العبد منه حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كاهو مذهب اهل السنة * ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التي يصير فيها اهلا لتكليف الذي هو تشرى فضل من الله ومنه لانه لا يصعب على الله تعالى شئ على ما عرف في مسئلة الاصلم واليه اشار بقوله عندنا وبناء التكليف على هذه القدرة واشترطها له فيه عدل وحكمه وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمه لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنه كذا ذكر في عامة الشروح * ولقابل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقه في المكلف فالوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها * وبان ذلك ان جواز التكليف مبنى على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به الا لما لم تسبق الفعل ولا بد لتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب لصلاحتها لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها بحال * فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كاستنبه يكون تحقيقا للفضل اليه اشير الى الميزان * وعليه دل سياق كلام شمس الآمنة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحته لانه لا يتأدى المأمور به بالقدرة الموجودة وقت الامر وانما يتأدى بالوجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستماعه لا تسبق الفعل وعلمها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجها من ان يكون حسنا بمنزلة عدم

المأمور بأن النبي عليه السلام كان رسولا إلى الناس كافة ثم صح الأمر في حق الذين وجدوا بعده
 ويلزمهم الأداء بغير طمان يلفهم فيمكنون الأداء فكما يحسن الأمر قبل وجود الأمور يحسن قبل
 وجود القدرة التي يمكن بها من الأداء ولكن بشرط التحسن عند الأداء التي ان التصريح به لا يعد
 صفة الحسن في الأمر فإن المريض يؤمر بقتال المشركين إذا برأ فيكون ذلك حسنا قال الله تعالى
 فإذا حملتكم فاقبوا الصلوة أي إذا أنتم من الخوف فصلوا بلا إسماء ولا منى ثبت بما ذكر
 ربه الله أن التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل فاشتراط القدرة
 التي هي سلامة الآلات وصحة الأسباب عند التكليف يكون فضلا لا محالة ﴿ قوله ﴾ وهذا
 شرط في أداء حكم كل أمر أي ما ذكرنا من القدرة بسلامة الآلات شرطي وجوب أدائها
 ثبت بكل أمر سواء كان المأمور به حسنا لغيره أو لغيره ﴿ حتى اجتمعوا أن الطهارة لا تجب
 على العاجز عنها يدينه بأن لم يقدر على استعماله حقيقة ﴾ وتاويله إذا لم يجد من يستعين به
 فإن وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط ﴿ وفي خاتمة القاضي الإمام فخر
 الدين رحمه الله أن كان العين حرا أو امرأته جازله التيمم في قول أبي حنيفة رحمه الله لأنه
 لا يجنب عليها أصاته وإن كان مملوكا اختلف المشايخ على قوله ﴿ والفرق على أحد القولين
 أن العبد وجب عليه الأمانة فكان بمنزلة بئنه بخلاف الحر وعن هذا قيل أن كان العين
 بعينه يبدل لا يجوز له التيمم عند الكل ﴾ ثبت بما ذكرنا من قوله واجمعوا ما ذكرنا على
 أنه روى عن محمد بن عبد الله بن محمد بن يعقوب لا يجوز له أن يتيمم في مصر إلا أن يكون مقطوع اليدين لأن
 الظاهر أنه يجد في مصر من يستعين به من قريب أو بعيدوا العجز بمرض على شرف الزوال بخلاف
 مقطوع اليدين كذا في المبسوط ﴿ وقوله ﴾ وعلى من عجز عن استعماله أي حكمًا بأن حل
 نقصان يدين بأن ازداد مرضه بالتوضؤ أو ما طه به بأن لا يجد الماء إلا بغيره غل ﴿ واختلف في تفسير
 الثاني فقيل أن كان لا يجده بضعف القيمة فهو غل وقيل لا يدخل تحت قويم القومين فهو
 غل ويعتبر قيمة الماء في أقرب المواضع من الموضع الذي يقر فيه الماء كذا في خاتمة القاضي
 الإمام فخر الدين رحمه الله ﴿ وقوله ﴾ في مرض مصطوف على قوله في الزيادة وهو غل ونشر
 شوش ﴿ وقوله ﴾ وكذلك أي وكذا كذا أي وكالوضوء الصلوة لا يجب إذاؤها إلا بغيره القدرة أي
 الممكنة ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما يمكن منه قائما أو قاعدا أو بالاعاء لأن تمكن السفر
 الخصوص به أي بالحج لا يحصل دونها أي دون الزيادة والراحلة في الثالب فإزاد والراحلة
 من ضرورات السفر على ما عليه العادة لأن الزيادة عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما يجمله
 وهو لا يجد بدا عنها ولا يشترط زيادة المال والتلذذ لأن الوجوب ح يتعلق بالممكنة البسرة
 وهي ليست بشرط بالأجاء ﴿ وإنما قيد بقوله في الثالب لأنه قد يوجد بغيره بطريق
 الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف ﴿ وقد يوجد بدون إراحلة أيضا إلا أن ذلك نادر
 لا يصح بناء الحكم عليه ولا يقال أدنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يشتر على المشي واكتساب
 الزاد في الطريق ولهذا صح التنويه ما شيا فينبغي أن يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

وهذا شرط في أداء
 حكم كل أمر حتى اجمعوا
 أن الطهارة بالماء لا يجب
 على العاجز عنها يدينه
 وعلى من عجز عن استعماله
 بقصان يحل به أو عمله
 في الزيادة على ثمن مثله وفي
 مرض يزداد به وكذلك
 الصلوة لا يجب إذاؤها
 إلا بهذه القدرة والحج
 لا يجب إذاؤها إلا بزيادة
 والراحلة لأن تمكن السفر
 الخصوص به لا يحصل
 بدونهما في الثالب ولا يجب
 الزكاة إلا بقدرة مالية
 حتى إذا هلك الثالب
 بعد الحول قبل التمكن
 سقط الواجب بالأجاء

القدرة لا يازاد والراحلة * لانا نقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج يتي وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة التوهية وان كان لا يتحقق الآداء بها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء لا لعين الآداء ولا خلف الصبح يتي بمباشرة الحرج فلذلك لم تعتبر * الابتدرة ماله هي ان يكون متكنا من اداها بان كان مالكا لئلا قادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمالك الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب آداء الزكوة * وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي يحصل بالاباحة وهنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة * وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن يجد المصروف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع * وانما يقيد به لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما بينا في قوله * ولهذا قال زفر الى اخره * فذكرنا ان الأمور فعل لابد من ان يكون قادرا على تحصيل الأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الواسع ليس بحكمه الا ان القدرة على نوعين * احدهما سلامة الآلات وصحة الاسباب وهي تسمى قدرة حدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في الحاضر * والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان يعتمد الثانية غير ان تعدد تقدم الشروط على الشرط منع من ذلك فقل الشرطية الى الاول لحصول الثانية بما عادة عند الفعل فثبت انه لابد من ان يكون الأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو همز على الفعل يوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا * فلما قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهرت الحائض او وافق الجنون في آخر الوقت بحيث لا يمكن من آداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس يقدر على الفعل حقيقة لقوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فم ثبت التكليف لعدم شرطه * ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا لتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم يشيخ القاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للربيض المدنف والمقعد يزول المرض والزمانة واحتمال الاصابة للامع يزول الهمي اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا لتكليف فهذا اولى * قوله * لكن اصحابنا استحسنوا اي علموا بالدليل الخلق الاقوى وتركوا القياس الذي عمل به زفر * بعد تمام الحيز بان انقطع النسم على العشرة * او دلالة انقطاع اى الحيز * قبل تمامه بان انقطع الدم فيمادون العشرة بدراك وقت الغيبيل بعد الانقطاع * وجاهل ان الدم اذا انقطع على العشرة اى تم الحيز تمام العشرة وعديني من الوقت شئ قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تذكر وقت الفصل * وان انقطع على مادنون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تفصل

ولهذا قال زفر في المراء
تظهر من حيزها وانقسامها
او الكافر يسلم او الصبي
يلغ في آخر الوقت ان
لا صلوة عليهم الا ان
يدركوا وقضاء الصلاة
لما قلنا لكن اصحابنا
استحسنوا بعد تمام الحيز
او دلالة انقطاع قبل تمامه
بدراك وقت الفصل انها
تصب بدراك جزء يسير
من الوقت

وتحرم للصلاة كان عليها قضاء تلك الصلاة والا فلا ن زمان الاغتسال فيما دون العشرة من
 جلة الحيف في حق المسئلة ولهذا لا يقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم
 يسيل ثارة ويقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لا يحكم بانفروج من الحيض لجواز ان يعاودها
 الدم فاذا اغتسلت يحكم بظهارتها شرعا فلا كانت منع الاغتسال من الحيض وجب ان تمسك
 جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال يجب عليها الصلاة * وقوله يصلح للاحرام بالانف جانب
 القلة لان يكون ذلك شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلاة * وكذلك في
 سائر الفصول اى كما استعسوا في الحيض استعسوا في باحباب الصلاة على الكافر اذا اسلم
 والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ايضا فانه قد
 ذكر في المحقق في الفتوى في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا
 والكفر والحيض في قدر تكبرية من الوقت ثمة تلك الصلاة ولو زال قبيل الغروب ثمة
 الظهر والعصر ولو زال قبل الفجر ثمة المشاء والمغرب وكلنا ذكر الغزالي ايضا * وجه
 الاستحسان ان سبب الوجوب هو جزء من الوقت قد وجد في حق الازل فيثبت به اصل الوجوب
 انه لو ليس بمقتضى الى شئ اخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بثبوت على
 حقيقة القدرة لامتاع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو
 متوقف على توهم القدرة الذى ثبت بناء على سلامة الالات وصحة الاسباب وقنوجده التوهم
 ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بثبوت الشمس فيسمع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب
 الاداء * ثم بالعجز الحال عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء * يوضحه ان في اوامر
 البعاد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقني ماء فعدا يكون امرا
 صحيحا موجبا للاداء وان لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك فعدا لجواز ان يموت قبله او يظهر
 عارض يحول بينه وبين التحكى من الامانة فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت ههنا
 القدر كذا ذكر الامام السرخسي رحمه الله * فان قيل * قد ذكرت ان القدرة على نوعين
 قدرة سلامة الالة والقدرة الحقيقية فمن نسب ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف
 اذا كان مبني على سلامة الالة ووجودها حقيقة ولكن لانهم ان توهم حدوث الالة وسلامتها
 كاف لصحة فان توهم حدوث الالة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة الالة
 الابصار والشمى للامى والقعد ثابت ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والشمى
 والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمزلة الالة كاليد البطش والرجل
 المشى فلا يصح بناء التكليف عليه * قلنا * توهم هذه القدرة اما لا يصلح شرط التكليف
 اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحة كالامر
 بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضؤ لا يصح الا عند وجوده حقيقة فاما اذا
 كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فهو الماء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر. يظهر اثره
 في حق خلفه ويشترط ح سلامة الالات الخلف لانه هو المقصود لسلامة الالات الاصل وفي مثلتنا

يصلح للاحرام بها
 وكذلك في سائر الفصول
 لانها تحتاج الى سبب الوجوب
 وذلك جزء من الوقت
 ونحتاج لوجوب الاداء
 الى احتمال وجود القدرة
 لالى تحقق القدرة وجودا
 لان ذلك شرط حقيقة
 الاداء فاما سابقا عليه فلا
 لانها لا تسبق الفعل الا في
 الاسباب والالات لكن
 توهم القدرة يمكن لوجوب
 الاصل مشروطا ثم العجز
 الحالى دليل القل الى البذل
 المشروع عند فوات
 الاصل وقد وجد احتمال
 القدرة باحتمال امتداد
 الوقت عن الجزاء الاخير
 بوقف الشمس كما كان
 لسنين صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف إيجاب خلقه لاحقة الآداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلق وهو القصد لسلامة آلات الأصل وهو الآداء بل يكفي فيه توهم الحدوث ﴿ قوله ﴾ باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الأخير * كلفه من معنى من البانية ويتعلق بالوقت * والوقت بمعنى الزمان * والبه في توقف الشمس السببية وتتعلق بالامتداد أي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الأخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس * كما كان لسليمان صلوات الله عليه روي أن سليمان عليه السلام لما عرض له الخليل الصافات الجياد وقامه صلوة العصر أو ورده كان في ذلك الوقت يشتغله بها واهلك تلك الخليل بالقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفت مسمما بالسوق والاعناق تشؤم ما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر النفس بتمها عن حفظها لاجزاء الله تعالى بأن أكرمهم برد الشمس إلى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فات من الصلوة أو الورد ويتنصير إلى ما بعد لأن الخليل قهرى بأمره رقاء حيث أصاب * إليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب حصص الاتقياء من قصص الانبياء عليهم السلام ﴿ قوله ﴾ وذلك نظير من السماء أي اعتبار توهم القدرة وإن كان بعيدا في وجوب الآداء خلفه نظير اعتبار تأتوهم البروان كان بعيدا في انعقاد العين على من السماء لوجوب الكفارة فإذا حلف ليمين السماء أو ليحول هذا الجرح ذهب النقطة بينه عندنا ويأثم في هذه العين لا المقصود باليمين تعظيم المقسم به وإنما يحصل منها هناك حرمة الاسم باستعمال العين في هذا الحلف * وقال زفر رحمه الله عليه لا ينعقد لأن من شرط انعقاد اليمين أن يكون ما يحلف عليه في وسعه إيماده ولهذا لم ينعقد اليمين الشمس وذلك غير موجود ههنا * ولكننا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فإن السماء عين بمسوسة قال الله تعالى اخبرنا عن الجن والانسنا السماء والملائكة يصعدون إليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها لصعدا كهمي ومجد عليها السلام وكذلك الجرح محل قابل لقبول لو حول الله عز وجل فيعتقد بينه ثم ينحس في الحال ليعجزه عن إيماد شرط البر ظاهرا * وذلك كان الحنث ولا يؤخر الحنث إلى حين الموت لعدم الفسامة وهذا بخلاف التماس لأن تصور البر الذي هو الأصل مستحيل فيه مرة فلا ينعقد للحلف وهو الكفارة * ولا يقال إعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى أيضا وقد ضله سليمان عليه السلام فكان ينبغي أن ينعقد بين الشمس بهذا الطريق أيضا * لانا لان تصور إعادة الزمان الماضي على أنه أخير من فعل قد يوجد منه كاذبا يستحيل فيه الصدق لأن الله تعالى وإن أعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجودا من الحالف بدون أن يفعله فلهذا لم ينعقد الشمس كذا في البسوط ﴿ قوله ﴾ فصار مشروعا متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة والضمير المستكن في فصار راجع إلى وجوب الأصل أي في ما وجوب الأصل وهو الآداء مشروعا بهذا الاحتمال * ثم وجب النقل يعني إلى خلقه وهو القضاء المعجز الحالى ﴿ قوله ﴾ كمن هيم أي دخل * وأما اختيار لفظة العجوم دون الدخول لأن معناه الاتيان بنية والدخول من غير استئذان وأتبان وقت الصلوة بهذا الصفة * ولأن العجز في هذه

وذلك نظير من السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل المعجز الحالى كمن هيم عليه وقت الصلوة وهو في السفر أن خطاب الأصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الله تعالى المعجز الحالى وينتقل إلى التراب

الحالة أكثر من دخل عليه باستئذان ربما يهبوه لذلك فأما إذا دخل عليه بشفة فأنظر أنه لا يمكنه التهور لذلك فمجبوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بسبب السفر وعدم من يعلم بالوقت من مؤذن ونحوه بتحقيق العجز عن استعمال الماء لعدم تيقنه الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه طلب الأصل أي الوضوء وهو قوله تعالى فاضلوا لاحتفال حدوث الله بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم يقتل بالعجز الظاهري إلى خلفه وهو التراب ﴿ وقوله ﴾ والأمر المطلق أي المطلق عن القرينة الدالة على أن الأمر به حسن لعينه أو لغيره يتناول الضرب الأول من القسم الأول ﴿ القسم الأول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين أحسن لعينه حقيقة ومالحق به حكما فالأمر المطلق يتناول الضرب الأول دون ما عداه من الأقسام أو مضاه يتناول الضرب الأول أي النوع الأول وهو الحسن لعينه من القسم الأول أي من التقسيم الأول وهو قوله المأمورة نوبان في هذا الباب ﴿ وبدل عليه ما ذكر بعده ويحتمل الضرب الثاني أي أحسن لغيره نص على هذا في غير واحد من الكتب ﴿ وهكذا ذكر الشيخ في شرح التوفيق أيضا قال وأما الأمر المطلق في العبادة فينصرف إلى ما حسن لعني في عينه مثل الإيمان بالله والصلوة والأدبيل يصرفه إلى غيره والحاصل أن الأمر المطلق يثبت حسن المأمورة لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لأن ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على ما مر وهو ضروري والضرورة تدفع بالأدنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراء الأدبيل زائد ﴿ ولكننا نقول يثبت بمطلق الأمر أقوى أنواع الطلب وهو الإيجاب فيقتضي ذلك كمال صفة الحسن في المأمورة لأن نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكماله يقتضي كمال الحسن أيضا وذلك في الحسن اتدلى أذهو الحسن الحقيقي والحسن المستفاد من قوله شبه بالجواز لأنه ثابت من وجه دون وجه ﴿ ولأن الكلام في الأمر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الأمر به استبعادا للآخر في المعنى بين قوله أقيموا الصلوة وبين قوله أعبدوني بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ﴿ فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ﴿ وقوله ثبت بطريق الاقتضاء فثبت الأدنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت الصوم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا في ذلك ﴿ وذكر في الميزان وأكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والهي من قال الحسن عقل قال يعرف بالعقل أن الحسن راجع إلى ذاته أو إلى غير متصل به ومن قال هو شرعي فالحسن عندهم ما أمر به فيجب أن يكون كل مأمورة حسنا إلا إذا ثبت بالدليل أنه حسن لغيره وهذا هو الأصح ﴿ وقوله ﴾ وعلى هذا أي على أن الأمر المطلق يقتضي كمال صفة الحسن للمأمورة قال زفر والشافعي رحمهما الله لما تناول الأمر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة وهو قوله جل ذكره فاعلموا إلى ذكر الله دل هذا الأمر على صفة حسنة أي على كون المأمورة وهو الجمعة حسنا لعينه ﴿ وعلى أنه أي المأمورة هو المشروع في حق من تأوله الأمر دون غيره حتى لو صلى الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم يشهد الجمعة

والأمر المطلق في اقتضاء
صفة الحسن يتناول الضرب
الأول من القسم الأول
لأن كمال الأمر يقتضي كمال
صفة المأمورة وكذلك
كونه عبادة يقتضي هذا
المعنى ويحتمل الضرب
الثاني بدليل على هذا.
قال الشافعي رحمه الله.
وهو قول زفر لما تناول
الأمر بعد الزوال يوم الجمعة.
بالجمعة دل ذلك على صفة
حسنه وعلى أنه هو
المشروع دون غيره حتى
قالا لا يصح إذا أظهر من
القيم ما لم تقت الجمعة:

لا يجزئ به الا اذا أعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفر وبعد خروج الوقت عند الشافعي
 رحمه الله وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقديت لها هي
 الجمعة في حقه اذ هو مأمور بالسعي الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة
 فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الان عند زفر فوت الجمعة بفراغ
 الامام لانه يشترط السلطان لأقامة الجمعة وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لان السلطان
 عنده ليس بشرط كذا في المبسوط **قوله** **﴿** وقال اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا
 صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم صلى الجمعة فصلاها لا ينقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع مع
 الامام قتل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه إعادة الظهر **﴿** وعندنا ينقض الظهر ويلزمه
 الامادة وهذا استحسان **﴿** وجه قوله ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه خطاب
 الظهر وصار الظهر حسنا مشروما في حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالا جع من غير
 اسامة واذا صح ادائه في وقته لم ينقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجماعة
 او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم بما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لا يجوز
 عندهما كالوادي غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تعين الظهر
 في حقه فانفصم غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز
 عن فرض الوقت بالا جع كالوادي الظهر فلا وجه ما ذكره القاضى الامام في الاسرار
 وهو ان فرض الوقت واحد واجبا ان المعذور لم يؤمر بأقامة الجمعة عينا بل له الخيار
 بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما دفع الاخر كالقصر عن العيّن او اكره بنوع بطل
 سائر الاتواع ولم يتصور نقض مائدى بالآخر كما اذا صلى الجمعة لم ينقض بالظهر **﴿** **قوله** **﴿**
 وقتنا نحن لا خلاف في هذا الاصل يعنى في كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لكن
 الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فقول القرض الاصلى في هذا اليوم هو الظهر في حق
 الكافة لان القرض العين ما يخاطب الاحاد باقامته والجمعة شرابط لا يمكن الواحد من اقامتها
 بنفسه فيق القرض كما كان مشروما **﴿** والدليل عليه انه اذا قام فرض الوقت اصلا بنوى
 قضاء الظهر بعد الوقت فلم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد
 فوات الوقت ثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر ورد
 باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كإزمه انقص لانه بعد فوات الجمعة
 وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسماء مقدارا وشروما كلف
 ولا قضاء للجمعة بالا جع ضرورة ان موجب الامر ليس بنسخ الظهر بل قضيتها اقامة الجمعة
 مقام الظهر بفعلنا غير ان هذا الامر حكم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور
 بل رخص له ان لا يتم الجمعة مقام الظهر بفعله وباقى بالفرض الاصلى بدليل ان المسلمين
 اجتمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم **﴿** **الاصح** اذا صلى
 الظهر بعد فوات الجمعة كان فرض وقته فرض الوقت ماعلى الا بالوقت تاما لقوت فانما يتعلق بقضاء

وقالا لما لم يخاطب الرضى
 والعبد والمسافر بالجمعة
 بل بالظهر صار الظهر
 حسنا مشروما في حقه
 فاذا ادوا لم ينقض بالجمعة
 من بعد وقتنا نحن لا خلاف
 في هذا الاصل لكن الشأن
 في معرفة كيفية الامر بالجمعة
 وليس ذلك على نسخ
 الظهر كما قلتم الارى ان
 بعد فوات الجمعة يفضى
 الظهر ولا يصلح قضاء
 للجمعة ولا تقضى الجمعة
 بالا جع ثبت انه عود
 الى الاصل

الفاختين بما ذكرنا ان الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة في حق
 المسافر وصار كان الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد
 الجمعة وانما تقوم مقام الظهر اذا دبت * ومثاله وقت رمضان عقلت شرعية الصوم بالشهر
 في حق الكل ويسقط في حق المسافر بعدة من ايام اخر * فاذا ثبت هذا قلنا اذ اصلي المقيم
 الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المظنور لانها سوا حق كون الظهر
 مشروع الوقت في حقهما وانما اختلفا في وجوب الفل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة
 كالسافر اذا صام الشهر صح القليم وان اختلفا في الوجوب لانهما اتفقا في ان الشهر سبب
 شرع هذا الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم يأم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منى عن
 ذلك ولكن لما كان النبي لمعنى في غير ما ترى من الفعل لم يوجب فساد الفعل * واما السافر
 اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوى المقيم في شرعية الجمعة في
 حقه على ما بينا وانما عارضه في ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة
 ترقية بالايجاع وهي حقيقة لا زمنية لا ثابتة لها فاذا قدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة
 التي هي حقه فالصحيح بالمقيم والمقيم فسد ظهره بجمعه كذا هذا كما في الاسرار وغيره * ومن
 محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما صل فرض الوقت في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض
 عنه باداء الظهر او الجمعة بريد به ان اصل الفرض احدهما لا ينعين بفعله كذا في المبسوط
 * قوله * وثبت ان قضية الامر يعني قوله تعالى فاصعوا * اداء الظهر بالجمعة اى اقامتها
 مقام الظهر بالفصل واستتمامه عن النية بادائها * فصار ذلك اى الامر بالجمعة مقرر للظهر لا سيما
 بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمي
 ذبيحا * وامر بتقصير اى الظهر بالجمعة بعدما دى كما امر بامسقاطه بالجمعة قبل الاداء * وذلك لان
 قوله تعالى فاصعوا يتناول من صلى المظنور من لم يصله ولا توقع مكره او سببه النقص بالامادة
 ولا يقبل في الامر بالنقص بالامل وهو حرام منى فلا يجوز القول به لان النقص
 للاكلا جائز ولاه ابطال ضحي فلا يعتبر * قوله * وانما وضع من المظنور جواب عما قال
 ان المظنور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة
 فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيقاظ واليه اشار
 الشيخ في قوله ولم ينقض بالجمعة من بعد * قال الممل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا
 امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا لبقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلو لم يميز جهته بعدما
 حضر وادى الجمعة لكان عاقدا على موضوعه بالنقص لان السقوط كان لدفع الخرج فلو لم
 يميز كان فيه اثبات حرج لم يثبت في حق غير المظنور وذلك باطل * قوله * بمنع الاداء
 دون القضاء حتى اذا غدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء
 واجبا عليه * حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جانيده و هو لا يصلح
 سببا للتخفيف * فلم يشترط لبقاء الواجب لان بقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر اداء
 الظهر بالجمعة فصار ذلك مقروا
 لانها فصيح الاداء
 وامر بتقصير بالجمعة كما امر
 بامسقاطه بالجمعة وانما وضع
 من المظنور اداء الظهر
 بالجمعة رخصة فلم يطل
 به العزيمة وانما قلنا ان
 الضرب الثالث من هذا
 القسم يختص بالاداء دون
 القضاء اما اذا فات الاداء
 بحال القدرة بتقصير الخاطئ
 فقد بقي تحت عهده وجعل
 الشرط بمنزلة القام حكما
 لتقصيره واما اذا فات
 لا بتقصير فكذلك لان هذه
 القدرة كانت شرطا للوجوب
 الاداء فضلا عن الله تعالى
 فلم يشترط لبقاء الواجب

وفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ماهو شرط لشيء لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا لبقاء * ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لانه تكليف ابتدائي فلذلك لم يشترط فيه القدرة * وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنفس الذي وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنفس مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة في القضاء ايضاً لانه تكليف آخر * والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزم تدارك ما قامه من الصلوات والصيامات والمهج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليعلم اثره في خلفه ولا خلف القضاء فلم يعتبر وقد بقيت القوائت عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قامت صلوات في الصحة قضاءها في حالة المرض قاعدا او مضطرباً او موما حيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج من العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها لانا نقول انه قضاهما كواجب عليه الاداء لان الشرط في اداء الاصل القدرة التي تمكنه من الاداء فاما او قاعدا لا قدرة كيفية فظهر بهذا ان استقامته على القيام ما كانت شرطاً في الابتداء قبل شرطنا ذلك لكونه قادراً على القيام لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة الا ترى انه لو كان مريضاً في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة الكيفية فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امراً طارفاً زائداً * كذا رايت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب * وقوله * ولهذا قلنا لا ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عبداً كلياً في احكام الآخرة فينبق تحت عهده مؤاخذه به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط لبقاء * ولقائل ان يقول ان عدم السقوط في حق الاثم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم ايضاً فانه اذا فرط في اداء الزكاة بعد التمكن حتى هلك المال بقي الواجب في حق الاثم حتى جاز ان يؤاخذ به في الآخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال * والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر عمره فيما اذا مات قبل ان يندر ثابته اثم ما فيه من القوت بتأخير عمره مختاراً وان لم يكن القدرة قائمة عند الاجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذ به لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلاً هلك ازيد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذ به في الآخرة وان لم يكن له فترة عليه اصلاً لم يؤاخذ به * وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوباً منه فاما اذا كان مطلوباً منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يحوز الا ترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في

ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة ولهذا قلنا اذا هلك ازيد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يطل عند الحج وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال لما ذكرنا

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة تأمناً بفضيها في حالة المرض مضطجاً
ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجاً بفضيها في حالة الصحة تأمناً
لا مضطجاً فلم يشترط القدرة حالة البقاء لم يكن حال البقاء منظوراً إليها في ذلك لكان
الجواب على العكس في المستثنين * وبعض الخذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق في
اشتراط القدرة بين الآلة والقضاء لان الآلة اذا كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه القدرة التي
هي سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوباً لغيره يشترط فيه قس التوهم لا غير على ما مر فكذا
القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصوداً يشترط
فيه التوهم ايضاً ففي النفس الاخرى تلتحق عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصلوات
التعددية بناء على توهم الامتناد لظهور اثره في المؤاخفة كما ان وجوب الآلة يثبت في الجزء
الاخر من الوقت بناء على التوهم لظهور اثره في القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يبقى
الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لان القدرة
لم يشترط لبقائه وكذلك ما ثبت بقدرة مبصرة تبقى بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات
المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقل الحكم الى الصوم
ما يؤدبه الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطاً لبقائه ينبغي ان لا يجب
الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كالمالك لو كفر بالصوم فمهلك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك
المال لثبوت المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضاراً سقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو
وجده بعد سنتين لا يجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه يجب عليه ادائها زكوة التي كانت
عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق بتمامه فمتعين بهلاكه لم يبق التوهم وكان يقول لا جدد
فرقاً بين الصلوة ووجوب الكفارة في انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكتفي قبله التوهم * ويدل على
اشتراط القدرة في القضاء ما مر في باب الاداء القضاء الاداء تأمناً بفضيها اذا كان قادراً على العمل
حتى لو عجز عن العمل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المنافع وانلاف ملك النكاح فلو لم يكن
القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة
لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق التوهم وجب الفعل والظاهر اثره في المؤاخفة في الدار
الآخرة * وذكر في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا تبدأ وجوب
الآلة يشترط لبقائه وجود الآلة لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس في القدرة
واسقط بالحرج كثيراً من حقوقه والآلة حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة
للاداء وقت الفعل ايضاً الا ترى اننا نشرط القدرة على التوضي بالماء حين المباشرة وقيام القدرة
على اداء الصلوة تأمناً حين الآلة لا حين الوجوب * قوله * واما الكامل من هذا القسم
اي من الشرط الذي يتنازل الواجب يتوقف عليه ويزداد حسناً باشتراطه فالتقدير المبصرة *
وهذه زائدة على الاولى وهي الممكنة بدرجة لانها بقيت الامكان فمبصرة * وانما شرطت
هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية ولم يشترط في البنية لان ادائها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من هذا القسم
فالتقدير المبصرة وهذه
زائدة على الاولى بدرجة
كرامة من الله تعالى وفرق
ما بين الامرين ان القدرة
الاولى لتفكك من الفعل فلم
يغير بها الواجب فبقى
شرطاً محضاً فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب
وهذه لما كانت مبصرة
فغيرت صفة الواجب
فجعلته سمحاً سهلاً لئلا
فيشترط بقاء هذه القدرة
لبقاء الواجب لانهما
شترط لكن لم يثبت
صفة الواجب بها فاذا
انقضت هذه القدرة بطل
ذلك الوصف فيسقط الحق
لانه غير مشروط بدون
ذلك الوصف

البنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر * وفرق ما بين الامرين اى القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم تغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطا محضا ليس فيها معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء الشرط كالتطهر بشرط جواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز * كالشهود في باب النكاح كما ذكرنا * وهذه اى القدرة المبسرة * غيرت صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه مبسرة * وقوله شرط جواب للما في بعض النسخ فشرط بالغاه فلي هذا يكون غيرت جواب لما * وقوله فيجعله تفسير للتغير * وقوله سمحا سهلا لنا الفاظ مترادفة * والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدره مبسرة متغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة الموهلة شرط بقاؤها لبقاء الواجب * وليس معنى التغير انه كان واجبا او لا قدره * يمكنه بصفة العسر تغير يشترط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما نوقض الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت متغيرة وصارت شرطا في معنى العلة فيشرط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط * ولا يقال بقاد الحكم يستغنى عن بقاد العلة ايضا كاستفاده المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا * لانا نقول ذلك اذا لم يكن البقاء بدون العلة كالمثل في الحج فلما اذا لم يكن بقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبق بدونها والواجب لا يبق بدون هذا الوصف * لمعنى تبدل صفة الواجب اى من العسر الى اليسر * ذلك الوصف اى اليسر * فيطل الحق اى الواجب لانه وجب بصفة لا تبقى الابتلاء لصفة * وقوله * ولهذا اى ولا يشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا الزكوة يسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والخراج * لان الشرع خلق وجوبه اى وجوب هذا الواجب بقدرة مبسرة وقال الشافعى رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يؤدى به ومن تقرر عليه الوجوب لم يربأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه الى الاخرة كما في دين العباد وصدة منه الفطر والحج * ولان الواجب جزؤ من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار مفوتا للحق من محله فبضمين كمن لا يصل حتى ذهب الوقت * ولنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبق الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كمالك اذا ثبت مبيع سابق كذلك وان ثبت هبة متى كذلك * وكذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بعض تمام المال حقيقة او تقديرا فلو بقي بعدهلاك ذلك المال الذى هو عماد لا تقلب غرامة ياتى على اصل ماله * فان قيل * الباقي عندى غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتقويت عن وقته وهو اول اوغات الامكان كتقويت الصلوة والصوم عن الوقت او بلوغ عن التقير بعد تعين مقدار الواجب محلا للصرف الى التقير كمن الرهن عن المرتهن * قلنا * الزكوة ليست بعقود فلا تصور تقويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا يتحقق يد العصب على المال

ولهذا قلنا الزكوة
تسقط بهلاك النصاب

بان ابطال على صاحب الحق حقه من ملك كما في منع الوديعة عن المالك او بد مقومة كما في منع
 ازهر عن المرتين ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكه
 واتماحق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه وبالنع لا تبطل تلك الحيلة فلا يوجب الضمان كنع
 المشتري الدار عن الشفع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المدين عن البيع او العبد الجاني عن
 اولياء الجانية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما في ذنبه من فصل
 التسليم لان النصب لا يتصور على ما في الذمة * ولانه بالنع انما يعين اذا لم يكن عن ولاية
 وله ولاية ائتم مادام يخبر من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب
 الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا كره الكرخي في مختصره لان الساعي
 متعين للاخذ فلزمه الاداء عند طلبه في الامتناع يصير مفوتا * ومشايخنا يقولون لا يصير ضمانا
 وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي وابوطاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الجنس على احد
 ملكا ولا يدا وله راي في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما جوس
 السائمة يؤدي من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والميسوط * قوله * علق وجوبه
 اي وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدره ميسرة * دليلين * احدهما ان المكنة الاصلية
 يحصل تلك الخمسة مثلا ومع ذلك لا يوجبها الشرع الا بعد ملك الساتين ليكون الواجب قليلا
 من كثير والثاني ان الواجب تعلق بوصف التاء مثلا ينتقض به اصل المال واتماضت به بعض
 التاء غير ان الشرع اقام للمدة في النصاب المعد التما مقام حقيقته فتمسرا لافي التعلق بحقيقة
 التوضيب خرج هرفنا انها متعلقة بقدره ميسرة * والى الوجه الثاني اشير في الكتاب
 وهو الختم * بمال مطلق اي عن صفة التاء * فيبطل الواجب اي من اليسر الى العسر فكان
 غير الاول فلا يثبت الاسباب اخر كصلوة المقيم لا يغير الى الركعتين الاجمعي وهو السفر وكذا على
 العكس * قوله * ولا يبرم جواب سؤال وهو ان قال ان اشترط النصاب في الابتداء فيتيسر
 كاشترط التاء لان المكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الواجب
 كما شرط لابتدائه ولولمك بعض النصاب في الابتداء لا يجب به شيء من الزكوة فكذلك ويجب ان
 لا يقي بقاؤه بعض شيء من الواجب وقد قلتم بخلافه * قال لاسلم ان اليسر في اشترط النصاب
 بل اليسر في اجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الاداء ربع
 عشر الباقي وهذا لان اليسر في الابتداء كان يجب اربع العشر في كل جزء من النصاب ولو لم يكن يزداد
 يسر ما تعلق بجزء انضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كالتعلق بذلك الجزء فكمبا
 لم يزد اليسر بانضمام جزء آخر اليه لا ينتقض ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب شرط في الابتداء
 ليصير اهلا لوجوبه فان اهل الواجب هو الفقي والشرع أكد هذا الشرط في باب الزكوة
 فاعتبر الفناء بالمال الذي جعل سببا لوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الفناء به فلا
 مال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به عبنا اهلا لوجوب
 والفناء لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا يضبط باختلاف الأشخاص والازمان

لان الشرع علق الواجب
 بقدره ميسرة الا ترى ان
 القدرة على الاداء تحصل
 بمال مطلق ثم شرط التاء
 في المال ليكون للمؤدى
 جزءا منه فيكون في غاية
 التيسر فلو قلنا يقاء
 الواجب بدون النصاب
 لا قلب فرامة محض فيبطل
 الواجب فلذلك سقط
 بهلاك المال ولا يبرم ان
 النصاب شرط لابتداء
 الواجب ولا يشترط
 لبقائه فان كل جزء
 من الباقي يبقى بقسطه
 لان شرط النصاب لا يغير
 صفة الواجب الا ترى ان
 يتيسر اذا ما خمسة من المائتين
 وتيسر اداه الدرهم
 من الاربعين سواء لا يختلف
 لانه ربع عشر بكل حال

والأما كن فولي الشارع تقدير مبداهه فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لاثبت اليسر بل اليسر
فيكون النصاب أكثر منه في النصاب لأن إتياء درهم من أربعين درهما يسر على زب المال
من إتياء خمسة من مائى درهم كما إن إتياء خمسة من المائتين يسر من إتياء الف درهم من أربعين
الفا وإذا ثبت انه شرط الوجوب لاشترط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما يقى
من المال ﴿ وقوله ﴾ ولكن الفداء وصف جواب سؤال آخر رد على هذا الجواب وهوانه
لما لم يحصل به اليسر وجب ان لا يشترط في الاشتداء ايضا لان الزكوة لا يجب الا بقدره ميسرة
قال الفداء وصف لا بد منه الى آخره ﴿ قوله ﴾ الاغناء من غير الفنى لا يتحقق ﴿ فان قيل ﴾
الاغناء الواجب عليك ما يرفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعى وتحققه لا يتوقف على ملك
النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الفنى لا يتحقق ﴿ قلنا ﴾ المراد به نفي صفة
الحسن عن الاغناء أى الاغناء بصفة الحسن من غير الفنى لا يتحقق فلم يكن مأمورا به شرعا
لانها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المؤدى ﴿ ويؤيده ماذكر القاضى الامام فى
التقويم ولما شرعت اى صدقة الفطر للاغناء عن الفقر لم يكن الفقير اهلا لوجوبها فخصر
مشروعة لاجواجه فهذا يشير الى ان حسن الاغناء المأمور به متعلق بالفناء الشرعى دون
اصله ﴿ ونص عليه شمس الأئمة ايضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الفنى وإذا
كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم متعلق به حسنه فلم يجز ان يكون مأمورا به شرعا ﴿ فان
قيل ﴾ حسن الاغناء لا يتوقف على الفنى الشرعى ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الاثار
مع ملس حاجتهم الى ما أتوا بقوله جل ذكره ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة
﴿ قلنا ﴾ بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة
واظهار الجزع والضعف عند اصابة المكروه قال تعالى ان الانسان خلق هلوما اذا مسه الشر
جزوعا وإذا مسه الخير منوما قلنا لم يحسن الاغناء من غير الفنى لئلا يؤدي الى الامر المذموم
﴿ فاما من اجتنس يتوفى من ديه واولى قوة في دينه حتى آثر مراد غيره على مراده وصبر
على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لا يتوقف على الفنى الشرعى بل هو احسن من
الاغناء الصادر عن الفنى قال عليه السلام افضل الصدقة جهدا مثل الان هذا لما كان نادرا لم يصلح
لبناء الحكم فبحى على الاول ﴿ قوله ﴾ لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية معنى لما ثبت
ان اشترط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا
على تلك الاهلية في هذه العبادات حتى صارت اهلية هذه العبادات بالعقل والبلوغ وملك النصاب
كما ان القدرة الممكنة من الفعل في الصلوة امر زائد على الاهلية الاصلية وإذا كان كذلك كان
اشترائه للوجوب لا لتيسر كاشترط الاهلية الاصلية واشترط القدرة في الصلوة فلم يشترط
دوامه الى آخره ﴿ ولا يقال لما كان النصاب شرطا لاهلية اليسر ينبغي ان لا يسقط
الزكوة ببلاله ﴿ لاننا نقول سقوط الزكوة لفوات الخلق الذى تعلق اليسر به لانفوات النصاب
الترى انه اذا هلك بعضه تبقى بقسط الباقي ولو كان النصاب شرطا ليسر لسقطت الزكوة

لكن الفنى وصف لا بد منه
ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء اذ الاغناء من غير
الفنى لا يتحقق كالتسليك
من غير المسالك والفنى
بكثرة المسالك وليس الكثرة
حد تعرف به واحوال
الناس فيه شتى قدر الشارع
بحد واحد فصار ذلك
شرطا للوجوب لما كان
امرا زائدا على الاهلية
بالعقل والبلوغ الاصلية
وشترط الوجوب لا يشترط
دوامه اذ الوجوب فى
واجب واحد لا يتكرر
فاما قيام المال بصفة الغنى
فيسر للاداة فخصر به
صفة الواجب فشرطنا دوامه

بقوات جزء النصاب لا تنفذ الكل بقوات جزءه ﴿ قوله ﴾ وهذا أى هلاك النصاب يتألف
استهلاكه بأن اتفق رب المال في ساجدة نفسه أو اتلفه بحسنة بأن اتفاه في البحر مثلا فإنه لا يسقط
الحق وإن مات المتلف والمالك كما في الهلاك * لأن النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب
الحق وهو الفقير * بقاءه إن النصاب وإن كان في ملك رب المال وفيه حتى جاز بعه وسائر
نصرته فيه عندنا ولكنه في حق الواجب صار حقا لفقير من حيث أنه صار رسدا لقضاء
حقه منه إذا الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل أنه لو وهب النصاب من
الفقير لابتوى الزكاة أجزاء من الزكاة ولو وهب مالا آخر له لم يجزه عنها وكذلك لو هلك
المال قبل التمكن من الأداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب مالا مطلقا في الذمة لكان هلاك
النصاب وشاؤه سواء * وإذا ثبت أن الحق متعلق بالعين كان المستهلك جاييا على محل الحق
بالإتلاف فيعمل المحل قائما زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق إذ لو لم يعمل قائما أدى إلى نوات
الحق لأن كل من وجب عليه الزكاة يصرف ماله الزكاة إلى حاجته فلا يصل الفقير إلى حقه
وإذا جعل قائما تقديرا بقي الواجب بقاءه كما ثبت ابتداء بالنجم تقديراً * وهذا كالقول إذا
اعتق العبد الجاني أو قتله من غير أن يعلم الجناية يضمن القيمة لأوليائه الجناية لأنه حتى على حقه
بإتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئاً لأن التفرط لا يصلح سبباً لضمان
فكذلك هذا * ولأنه لو خطب يداً العين إلى الفقير فإذا أقدم على الاستهلاك فقد قصد إسقاط
الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيحصل العين كالقائم رداً لتقصده فإذا هلك بأقفة متساوية
فلا يصنع من جهته فيجاز أن يسقط الواجب * ونظيره الصائم إذا سافر لم يحل الفطر لأن الصوم
واجب عليه فلا يسقط بإختياره وقصد ولو عرض إيجاله لأنه أقفة متساوية فكذلك ههنا *
ولأن الساعي لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذ أوجاباً آخر بسببه لأن سبب الوجوب قد تحقق
وهو الاستهلاك وسبب الوجوب إذا تحقق أمكن تحقيق الوجوب * ولأن القدرة المبصرة شرط
لبقاء الواجب نظراً لمن يجب عليه والمفوت لها لا يتحقق النظر كذا في الأسرار وطريقة الامام
البر غري وغيرهما ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا أى ولاشترط بقاء القدرة المبصرة لبقاء الواجب
الذي تعلق بها قلنا كذا * والتفسير يفسر لأنه إذا ثبت له الخيار شرباً ترفع بملءه الإيسر
عليه كالسافر إذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مختيراً وكان الواجب شيئاً حيناً بدون
اختياره كان يشق عليه كالتفريط وجب عليه الصوم حيناً * ولا يزال صدقة الفطر قد خسر فيها
بين نصف صاع من زير وبين صاع من شعير أو تمر وغير ذلك ولم ينفذ التيسير حتى قلتم أنها
واجبة بقدرة ممكنة * لا بأقول ذلك ليس بتفسير معني فلا ينفذ التيسير * وتحقيقنا أن المقصود
من التيسير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسير الأمر على التكليف * فنظير الأول قوله
فعلى أن أخذوا أنفسهم أو أخرجوا من دياركم أى لابد أن يقصد واحد منها منكم وقولك لو لم يكن
حين غضبت عليه أماناً أن قرأ الآية ربع القرآن أو بقرأ الكتاب الفلاني أو تكتب كذا
جزوا من العلم ثم تمام ولا لا تفتن منك فالتقصود منه تأكيد ما ألوجبت عليه من السير في التعب

وهذا بخلاف
استهلاك النصاب فإنه لا
يسقط الحق وقد صار
حراً ما لأن النصاب صار في
حق الواجب حقا لصاحب
الحق فيصير المستهلك متعبداً
على صاحب الحق فقد قائماً
في حق صاحب الحق فيصير
الواجب على هذا التقدير
غير متبدل ولهذا قلنا إن
الميراث إذا حثفت العين
ثم إذا عسر وذهب ماله إليه
يكفر بالصوم لأن الوجوب
متعلق بالقدرة المبصرة
الدليل عليه أن المخرج
خيرة عند قيام القدرة للمال
والتيسير

لا التيسير عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك السهر
 لاحالة * ونظير الثاني قولك لفلانك اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فانقصود منه
 التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك ثم تعرف المقصود في الخيرات الشرعية يكون تلك
 الاشياء التي خير الكلف فيها متماثلة في المعنى وغير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتيسير
 يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصور فيفيد تأكيد الواجب وان كانت مختلفة في المعاني غير
 متماثلة فيها كما في الصور فمعنى اثر التيسير الى المعنى فيفيد التيسير لاحالة * فصدقة الفطر
 من القليل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقية صاع من شعير او تمر
 تساوته عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التيسير
 التيسير قصدا بل يفيد التأكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لاحالة اما بنصف صاع
 من بر او غير ذلك بما عاينه في المالية * وكفارة يمين من القليل الثاني لان مالية تلك الاشياء
 مختلفة اختلافا ظاهرا فالتيسير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير * واعلم ان ما ذكر
 ان التيسير يفيد التيسير اما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر التكلمين منهم قالوا بان الامر باحد
 الاشياء وجوب واحد منها غير معين وان المأمور غير مختار في تعيين واحد منها فعلا ما على قول المعتزلة فلا
 يستقيم لاتهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمغزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل
 ويسقط اداء البعض ولما كان الكل واجبا لا يفيد التيسير والمثثلة طويلة مذكورة في
 مائة الكتب * قوله * ولانه نقل دليل اخر على انها متعلقة بقدره مبصرة * وذلك
 لانه لما نقل الى الصوم بالجزء الحالى مع توهيم القدرة فيما بعد ولم يعتبر الجزء المستدام في الحكم كما اعتبر في
 سائر الافعال مثل قوله ان لمأت البصرة فبى حرا وقوله ان لم الحلق كانت طالق وان لم اتكلم فلانا
 فبى كذا وكما اعتبر في حق الشيخ الفانى حتى لو قدر بعد القدية لا يجزئه تلك القدية دل
 على ما تيسر الامر على الكلف حيث لم يشترط اصل المكنت مع احتمال حد وثم في العمر
 ليراء عنهما بالصوم ولا يبق تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة * ثم استدل على ان الاعتبار
 الجزء الحالى بقوله تعالى فمن لم يجب فصيام ثلاثة ايام فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم
 عند الجزء ولو اعتبر الجزء المستدام في العمر ولا يثبت ذلك الا بانظر العمر لا ينقص منه اذا الصوم
 علم ان الزاد الجزء الحالى * وذكر في البسوط ولو كان له مال غائب وهو لا يجد ما يكفر به
 اجزاء الصوم لان المنافع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالمال بدون اليد الا ان
 يكون في ماله الغائب عذر فمع لا يجزئه التكفير بالصوم لانه يتمكن من التكفير بالحق فان تقوّد
 المعنى باعتبار المالك دون اليد فلا لم يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار
 الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار يعني كما ان العهر الجزء الحالى فيما ذكرنا فكذلك
 هو المعنى في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار
 والصوم والقتل فيعتبر في جميعها الجزء الحالى في نقل الحكم عن الرقة الى الصوم وكذلك
 في النقل عن الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

ولانه نقل الى الصوم لقيام
 الجزء عند اداء الصوم مع
 توهيم القدرة فيما يستقبل
 ولم يعتبر ما يستر في عدم سائر
 الافعال وهو العلم في
 الصمر كله لكنه اعتبر
 عدم الحالى الا ترى انه
 قال فمن يجد فصيام ثلثة
 ايام وتقدير الجزء بالعمر
 يعطى اداء الصوم فلهذا
 اراد به الجزء الحالى وكذلك
 في طعام الظهار وسائر
 الكفارات استقبلت ان القدرة
 مبصرة فكانت من قبيل
 الزكوة الا ان المال ههنا
 فيه عين فالى مال اصابه
 من بعد دامت به القدرة
 ولهذا ساءى الاستهلاك
 الهلاك ههنا لان الحق لا
 كان مطلقا عن الوقت ولم
 يكن متعينا لم يكن الاستهلاك
 تعديا

جاء وان قدر على الصوم بعد نكيت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة * وانما خص الطعام بالذكر مع ان الحكم فى الصوم كذلك لان اخرا ما ينقل اليه في كفارة الظاهر كالصوم في كفارة البين * ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة من قبيل الزكوة وقد قارنها * في ان الواجب فيها يعود بعد هلاك المال باصابة ماله بآخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة * وفي ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفي الزكوة خلف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يبرر الى انها فوت الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله * الا ان المال هنا غير عين يعنى الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بمالك المال ولا يختص بمال دون اخر لان المال انما اعتبر هنا لكونه سالما للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقبلا بالام الذى عليه ولهذا لم يشترط فيه التمام فكان المال الموجود وقت الحث والمستفاد بعده فيمساواة بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا تبقى القدرة بهلاك البين على ما مر من بعد اى من بعد الحث او من بعد الهلاك * دامت اى ثبتت * وعن الثاني بقوله ولهذا اى ولكون المال غير عين سوى الاستهلاك الهلاك في الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بمال اذا اكل ماله جازله التكفير بالصوم كما اذا هلك غير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا * وذلك لان قضاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقتا كالصلوة فانما لما شرعت موقتا كان التأخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعدي على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وهنا الواجب لما لم يكن موقتا بعد تفويته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعينا ايضا لم يصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك بالهلاك ضرورة اليه اشير في طريقة الامام البرغرى رحمه الله * قوله * وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية في الكفارة * على هذا التقدير اى على تقدير انها تقوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لاتسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لا قبله ولا بعدة الاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر منه حتى لو كان موسرا وقت الحث ميسرا وقت الاداء يميزه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يميزه * قوله * ولهذا قلنا اى ولما ذكرنا ان الزكوة تحب بقدر ميسرة وان من شرط وجوبها الفنى قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا الحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لا يسقط الزكوة كذا في خلاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ما عرفنا ما لا يلزم ان يكون رافعا * لانه اى لان الدين ينافى والفنى واليسر لان الفنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الأصلية اذا الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل للفنى بمالك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة وهى لأجل الفنى وكذلك اليسر فنيا اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ويغنى بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضائه الدين لان ترفيع الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالصروف الى الدين كالمعد

وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التى لاتسبق الفعل ولهذا قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافى قضاء اليسر ولا يلزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافى اليسر لانه قال في كتابه الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعد ما قضى دينه بالله قال يميزه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ما جوابه قال بعض مشايخنا يميزه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيحصل المال كالمعدوم

الفتن **•** وأما أورد هذه المسئلة في هذا الموضع لينتفي عليها المسئلة التي تليها وبين الفرق بينهما **•** قوله **•** لانه قال اي لان محمد اوالا صغار من غير ذكر جاز عند الشيعة وعدم الاعتناء بقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر والمذكور في اصول شمس الآمنة لان المذكور في كتاب الايمان **•** قوله **•** ولم يذكر اي محمد انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ما جوابه **•** واختلف المشايخ المتأخرون فيه فتم من قال يحزبه وهو الاصح لما اشار اليه في الكتاب في قوله الا ترى ان الصدقة تحمل لهذا وفي هذا التعليل لافرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذي في يده مستحق دينه فيجعل كالعدوم في حق التكفير بالصوم **•** كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخاف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالعدوم في حق التيمم **•** وقال بعضهم لا يحزبه استدلالا بالتقيد الذي ذكره بقوله بعدما يقضى دينه والتقيد في الرواية يدل على استثناء ما عداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق والحاصل ان في الكتاب ما يدل على قولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحمل له يدل على ان الصوم يحزبه في الحالين والتقيد يدل على انه لا يحزبه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا **•** قوله **•** وجبت بصفة اليسر لان مبنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب التقليل من الكثير ووجبت في التمثلا في اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط تكرار الواجب تكرار الحول كذا في اصول الفقه لبعض المشايخ **•** وشرط القدرة يعني قدرة توجب هذا اليسر **•** ولمعنى الاغتناء بقوله عليه السلام اغنواهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم نص على معنى الاغتناء **•** وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنواهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغتناء لما وجب في صدقة الفطر لدخله الفقير مع قصور صفة الفنى فيها لتصور النصاب لان يجب في الزكوة لهذا المعنى منع كمال صفة الفنى فيها كان اولى **•** وقوله عليه السلام في مثل هذا اليوم متعلق بالاغتناء بالمسئلة يعني اغنواهم في مثل هذا اليوم عن المسئلة **•** ثم قيل المثل زائد كافي قوله تعالى ليس كذلك شئ والصواب انه ليس كذلك واقدمه تعميم الحكم الاول لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين **•** وأما دخل اللام في قوله ولمعنى الاغتناء لان الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة كثر كان فاما معنى الاغتناء فخصم بالزكوة فلهذا افرد باللام **•** قوله **•** وقوله عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنى **•** ذكر في مجازات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنى والتفهم هنا كناية عن القوة فكان المال الفنى بمنزلة الظاهر الذي عليه اعتقاده واليه استناده ولذلك قال فلان ظهر فلان اذا كان يتقوى به ويحمله في الحوادث اليه **•** وذكر في المغرب لاصدقة الا عن ظهر غنى أى صادرة من غنى فالظاهر فيه مقيم كما في ظهر القلب وظهر الغيب **•** ووجه التحسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لاصدقة

وقال بعضهم بل يجب للمال ولا يحزبه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ويعنى الاغتناء بقوله النبي صلى الله عليه وسلم اغنواهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ويقول لاصدقة الا عن ظهر غنى فهذا الاغتناء وحب عبادة شكر النعمة التي فطر الله الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب بشرط الكمال والدين يسقط الكمال ولا يعلم اصله

ليس في الوجود اذهى توجد ونصح بدون الفناء فيعمل على في الوجوب لان الوجوب
اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه ثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل
ثبوت الاهلية على ماهر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير
فبينها لها وجبت لمصلحة الاغناء * ولما ثبت وجبت لها لمصلحة الاغناء فقير انما يجب شكر
نعمه القلة لان المال نعمة عظيمة به تطلق به الابدان وبه ينط مقاصد الدنيا والاخرة والبه
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله نعم المال الصالح للرجل الصالح فوجب ان لا يخلو عن شكر
يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمه البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة
فصنعت لشكر نعمه المال * ثم الشكر يستدعي شيئا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ
لولا يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيفتح وجوب الشكر من ذلك الوجه *
والدين يسقط الكمال اي عن الغنى قال شمس الاعنة وحاجته الى فضله الدين بالمال بعدم تمام
الغنى يملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهه كالمصرف الى تلك الجهة بمنزلة
الله المجد العرش * ولا يعدم اصله اي اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت
تصرفاته فيه وما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنى التام وقد عدم
﴿ قوله ﴾ شرا من الكمال اي بعضا منه وشر الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض
توسعا * ومنه قوله عليه السلام في الحائض تقعد شطر عمرها سعى البعض شطرا توسعا في
الكلام واستكثرنا القليل * ومنه في التوسع تعلوا الفرائض فانها نصف الصلح كذا في المغرب
﴿ قوله ﴾ ولهذا حلت اي ولا تنهه الغنى بانفائه الكمال عنه حلت للدين الصدقة اي الزكوة
وهي لا تمل لغنى اذا لم يكن عاملا وابن ميل * ﴿ قوله ﴾ ولهذا لا يتأدى الزكوة الى ولان
الزكوة وجبت لمصلحة الاغناء لا يتأدى الا بغير متقومة اي بتلك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير
داره سنة بنية الزكوة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة * وكذا لو اباحه طعنا بنية
الزكوة فأكمله الفقير لا يجزيه عن الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى * قال ابو اليسر
الزكوة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل
وهو تملك مال يحترم مقوم بلا نقصان في نفسه والاغناء الكامل لا يجب الا على الغنى الكامل
كافي التملك بغير عوض لا يحصل الا من المال * ﴿ قوله ﴾ سارة اوزاجرة اي سارة بعد الجناية
زاجرة قبلها * وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فاعتبار معنى العبادة هي
سارة فلنبت اي ماحية قال الله تعالى ان الحسنات ذهبن خبيات وقال عليه السلام اتبع
السنة الحسنة تنجها * او هي سارة لارتكب الذنب لانه لما مرقق ليس تقواه بارتكابه حتى
صار عربا سترته الكفارة وصار ترقيعا لما مرقق * واعتبار معنى العقوبة هي زاجرة
كسائر العقوبات * ﴿ قوله ﴾ ولذلك اي ولانها لم تشرع للاغناء تأدي الا بالاحبة * في الخطاب
بها اي في كونه مخاطبا باداء الكفارة * بل شرط القدرة واليسر بها اي شرط القدرة
الميسرة وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر بها اي تعلقها او وجبت بالقدرة الميسرة * وذلك لا يعدم

ولهذا حلت له الصدقة
فلم يجب عليه الاغناء
ولهذا لا يتأدى الزكوة الا
بعين متقومة واما الكفارة
فلا تستغنى عن شرط
القدرة وعن قيام صفة
اليسر في تلك القدرة
الا انها لم تشرع للاغناء
الترى انها شرعت سارة
اوزاجرة لامر اصليا
للفقير اغناءه لانه
انه يتأدى بالقرير وبالوصم
ولا اغناء فيها لكن
المقصود به نيل الثواب
ليقابل بموجب الجناية
ومانع به كفاية الفقير
في باب الكفارة لا يصلح
سبيل التواضع لذلك يتأدى
بالاحبة ولا اغناء يحصل
بها فاذا لم يكن الاغناء
مقصودا لم يشترط صفة
الغنى في الخطاب بها بل
القدرة واليسر بها بشرط
وذلك لا يعدم بالدين وبين
انها لم يجب شكر الغنى بل
جزءا لفضل بل يشترط كمال
صفة الغنى انما شرط ادنى
ما يصلح لطلب الثواب
واصل المال كاف بذلك

بالدين اى اليسر لايقوت به بل تيسير الاداة فامم تلك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالخير او اعتبار الجز الخالى كما ذكرنا وذلك لايقوت بالدين * والانضمام وان كان من الالفاظ الحديثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدته فانعدمت لان عدته بمعنى لم اجده وحقيقته يعود الى قولك فأت وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذ ليس فيه احدثات ضل وذكر في الفصل ولايضع بغيره افعول الا حيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطه الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى من الصواب النادر ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الاصل وهو ان بناء القدرة المبسرة شرط لبقاء ماعلق بها يخرج مسئلة العشر * يستغنى عن قيم تسعة الاعشار يعنى القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لايفتقر الى تسعة الاعشار بانتظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو عشر كان الجزء لايفتقر الى الكل نظرا الى ذاته فاعلم ان حيث هو جزء فلا يستغنى عنه * بارض نائمة بالخارج اى بالنماء الحقيقى ﴿ قوله ﴾ وكذلك الخراج يسقط اى كما ان العشر يسقط بهلاك الخراج فكذا الخراج يسقط * اذا اصطلم الزرع اى استاصله افة لانه متعلق بئذ الارض كالعشر حتى لو كانت الارض صفة لايجب عليه شئ * وكذلك لم يسلم الخراج رب الارض بان زرعه ولم يخرج شيئا او مرقت الارض ثم نضب عنها الماء في وقت لايفسر على زراعتها قبل مضي السنة لايجب عليه الخراج فزعموا انه متعلق بقدرة مبسرة الا ان النماء التقديرى بان كان ممكنا من الزراعة في وقتها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى في الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلايجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغير او يجعل النماء موجودا حكما لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كمايجعل موجودا بعد حلول الحول في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى وبخلاف ما اذا اصاب الزرع افة لانه لم يقصر حيث لم يعطله الا انه اصاب فلا يفرم شيئا كيلا يؤول الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة تمكن فيها استئلال الارض الى اخر السنة لايسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيعى فقس الله روحه * قال شمس الائمة رجه الله وبما جد من سير الاكسرة انهم اذا اصاب زرع بعض الرعية افة غرموا له ما تعلق في الزراعة من نبت ما لهم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح فان لم يعطه الامام شيئا فلاقل من ان يفرمه الخراج ﴿ قوله ﴾ وبديل عطف على قوله الا ترى انه لايجب من حيث المعنى * وتقديره بديل انه لايجب الا بسلامة الخارج وبديل كذا * عطلى نصف الخارج يعنى الخراج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف الخارج ليسلم له النصف على كل حال والتصنيف عين الانصاف فلو كان الخارج مثلا يساوى ديناراً والواجب ديناران يجب نصف دينار ﴿ قوله ﴾ وهذا اى جميع ما ذكرنا من الزكاة والعشر والخراج بخلاف الصحح الذى قاله الشافعى عليه فانه اذا وجب ملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتها * لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط

وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة المبسرة لان القدرة على اداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك ليسرولم يجب البارض نائمة بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع افة لانه انما وجب بصفة اليسر الا ترى انه لايجب الا بسلامة الخارج الا انه بطريق التقدير يمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبديل ان الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لايتقلب من مخصص وهذا بخلاف نفعه اذا وجب ملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتها لانه وجب بشرط القدرة دون اليسر الا ترى ان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر ولايقع اليسر الا بمجتمد ونمرا كبوا واهوان وليس بشرط الاجماع فلذلك لم يكن شرعا لدوام الواجب

فقد قس الاستطاعة بقوله عن اسمه من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق إلا بإزاد وإزالة حجة
فكان ملكهما أدنى ما ينقطع به هذا السفر * فكان أي ملكت الإزاد وإزالة شرط الوجوب لا
شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقائه الواجب * وذكر في الأسرار الحج لا يجب إلا بملك الإزاد
والإزالة ويقع بعمومه لأنه شرط الوجوب لأن أداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالإزاد
والإزالة وإنما يتيسر بهما السفر * وما لا يثبت به قدرة الأداء ولا التيسر لا يشترط للأداء
فلم أنه شرط الوجوب رجة علينا * قوله * وكذلك أي وكان الحج لا يسقط بعد الوجوب
بفوات الإزاد وإزالة لا يسقط صدقة الفطر بملك الراس الذي هو السبب بأن كان له عبد
وجبت عليه صدقة الفطر بسببه فهلك * وذهب المال الذي هو الشرط وإن لم يجب إبداء
ببعضها لأن اشتراط الغنى للوجوب لا يتيسر الأداء لما ذكرنا أن الصدقة لا يستقيم بإيجابها الأعلى
غنى كالأستقيم الأعلى مؤمن لأنها ما شرعت إلا لأغناء الفقير خصوصاً هذه الصدقة لقوله
عليه السلام اغنهم فلو كان الفقير أهلاً لوجوبها عليه صارت مشروعة لأحوالهم وذلك لا
يجوز * وبأنه إذا ملك ما يكتفي به من أغناء الفقير عن المسئلة كان هو غنياً عن المسئلة به
ممكناً من الأغناء فلو اعتبر هذا الغناء وأمر بالأغناء لعاد على موضوعه بالنقص لأنه ح يصير
محتاجاً إلى المسئلة وهذا لا يجوز لأن دفع حاجة نفسه فلا يحتاج إلى المسئلة أولى من دفع حاجة
الغير الأثرى أنه لو كان له طعام أو شراب يحتاج إليه وغيره أيضاً يحتاج إليه كان الصرف إلى نفسه
أولى بل وإيجاباً خاف الهلاك عليه ولهذا اشترط الشافعي رجة الله أن ملك من وجبت عليه صاماً فاضلاً
من قوته وقوت من يقومه يوم الفطر وليتته إلا أن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع
حتى حل الملك الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجوب شرعاً فيحقق الأغناء وما ذكر
في بعض الشروح في جواب ما قال المراد من الأغناء المذكور في الحديث الأغناء عن المسئلة الأغناء
الشرعي فلا يكون الغنى الشرعي شرطاً لأهليته به أنه ثبت بالدليل أن المراد من الأغناء كفاية الفقير
بقربة قوله عن المسئلة في الغناء المشروط في جانب المؤدى مطلقاً فيصرف إلى ما هو المتعارف في الشرع
ضعيف جداً لأن اشتراط الغنى في المؤدى ما ثبت نصاً وإنما ثبت ضرورة وجوب الأغناء عن المسئلة
للاغناء فاذن إن المراد منه ليس الغنى الشرعي فأي ثبت في المؤدى به فكان ما ذكرناه أو لا أولى
* قوله * نصاب البذلة والمنية * البذلة بالكسر ما يثقل من الثياب والمنية بالفتح الخدعة * وحتى
أبو زيد والكسائي المنية بالكسر وأكره الأصمعي كذا في الصحاح * وفي المغرب المنية بتفتح
الميم وكسرهما الخدعة والأبدال ضلي هذا يكون البذلة والمنية ترادفاً * وقيل أراد بنصاب
البذلة ثياب الجبال التي تلبس في الأعياد وللواشم والمنية التي تلبس في غيرها * فإذا ملك
من ثياب البذلة والمنية ما يساوي نصاباً فاضلاً عن حاجته الأصلية يجب عليه صدقة الفطر
وبهذا النوع من المال يحصل أجل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فمعلقة بالملك الثاني ليكون
الأداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الأثرى أنه لا يشترط حوالاً لحوال التحقيق الثماني
أدنا ذلك نصاباً ليلة الفطر تنزعم صدقة الفطر فخرنا أن الغنى شرط التمكن لا شرط اليسر فلا

وكذلك لا يسقط صدقة
الفطر بهلاك الراس وذهب
الغنى لأنها لم يجب بصفة
اليسر بل بشرط القدرة
وقيام صفة الإهلية بالغنى
الأثرى لأنها وجبت بسبب
رأس الخمر ولا يقع بالغنى
ووجبت الغنى بثياب
البذلة ولا يقع بها اليسر
لأنها ليست بنامية فلم يكن
البقاء مفتقراً إلى دوام
شرط الوجوب ولا يلزم
أنها لا يجب عند قيام الدين
وقت الوجوب لأن الدين
يعدم الغنى الذي هو شرط
الوجوب وبه يقع أهلية
الأغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الأئمة والامام الرضوي في كتابيهما **قوله** * ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة البسر ان الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كافي الزكاة ولو لم يكن واجبة بصفة البسر لم يكن الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين يمكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة معها يجب بقدره ميسرة فلا يمنع فيما يجب بقدره ممكنه * كان اولى * لانا نقول الدين انما يمنع لانه يهدم الفنى كإقراره في فصل الزكاة والفنى من شروط الاهلية فلهذا يخل بما فيمنع الوجوب لاحتماله **قوله** * بخلاف الدين على العبد * اذا كان على العبد الذى هو للخدمة دين بان اذنه مولاة في التجارة ضلقت رقبته به ومولاة موسر ضليه ان يؤدى عنه صدقة الفطر لان صفة الفناء ثابتة بها بملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدى عنه غير معتبرة للوجوب كافي ولده وام ولده وبسبب الاذن في التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شمله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفي عنه ولا صدقة الا على الفنى * ثم فرق بين دين العبد في صدقة الفطر وبينه في الزكاة حيث يمنع دينه في الزكاة ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكاة التجارة الى آخره * وبان الفرق ان المعبر في الزكاة الفنى بذلك المال الذى يجب فيه الزكاة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكاة وان كان غنيا بمال آخر ودين العبد يمنع الفنى بماله غاما المعبر في صدقة الفطر فخلق الفنى بلى مال كان ودين العبد يمنع الفناء بمال آخر فافترقا **قوله** * هذا الذى ذكرنا اى ما ذكرنا من باب الاداء والقضاء الى هنا * تقسم في صفة حكم الامر وهو ما مر في باب الاداء والقضاء * وتقسيم في صفة الأمور به في نفسه وهو ما ذكر في هذا الباب من تقسيم الحسن * فاما ما يكون صفة للمأمور به فأنه يغيره اى يغير المأمور به وهو الوقت انما للمأمور به فديوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن * فلا بد من ترتيبه اى تقسيمه على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المختار الى الوقت المحدود في بعض الاوامر لا القضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت * وقيل معناه ان الأمور به في الدرجة الاولى اى الصفة الاولى الى نوعين اداء وقضاء الى حسن اعنه وتغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا في حكم الوقت يقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفا ومعايارا ومشكلا فهذا التقسيم والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام الحنفى العلامة بدر الملة والدين رحم الله * وقيل الشيخ الامام استاد الأئمة حيد الملة والدين رحم الله معناه ان الأمور به في الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب في نفسه وهما انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب في غير موقت يقسم الى وقت لا موقت والقضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها * قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في شرح التقرير ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع * فصار الحاصل ان الأمور : انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونفى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الفنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالفناء مائتي درهم وبخلاف زكاة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذى هو للتجارة لان الزكاة يقتضى صفة الفنى الكامل تعين النصاب لا يغيره والله اعلم هذا الذى ذكرنا هو في تقسيم صفة الامر وصفة الأمور به في نفسه فاما ما يكون صفة للمأمور به فأنه يغيره اى يغير المأمور به فديوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن * فلا بد من ترتيبه اى تقسيمه على الدرجة الاولى وهو الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع * فصار الحاصل ان الأمور : انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونفى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير

موقنة فيض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم

﴿ باب تقسيم الأمور به في حكم الوقت ﴾

﴿ قوله ﴾ مطلقة أى غير متعلقة بوقت * وموقنة أى متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذى اختص جواز اداها به حتى لو تباينت فضاء اما اصل الوقت فلا بد للامور منه لان الواجب بالامر فعل الاحالة والامثلة من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم يقل غير موقنة كما قال غيره ﴿ قوله ﴾ ظرف للمؤدى وشرطا للاداء ﴿ فان قيل ﴾ لقد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والحال مشروط على ما عرف فاية فائنة في قوله مشروطا للاداء * قلنا المراد من المؤدى الركعات التى يحصل في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكأن غيرين واعتبر هذا بالركوة فان اداها تسليم الدراهم مثلا الى القبر والمؤدى نفس تلك الدراهم التى حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره * على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كالوفاة طرف للمنفقة وليس بشرط لانه يوجد بدون هذا الطرف * ثم الغرض من ايراد هذه الجملة الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتناع لوقت الصلوة والصوم فامتياز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا لوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائنة عظيمة ﴿ قوله ﴾ الا ترى انه بفضل عن الاداء يعنى اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض بفضل الوقت عن الاداء ولو اخلال ركنًا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في أى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا للمجاز فثبت انه ظرف للمعيار * وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقفا فيه ولا يكون مقدرابه وتفسير المعيار ان يكون الفصل للأمور به واقفا فيه ومقدرابه فيزداد وينقص بازدياد الوقت وانقاصه كالكيل في الكيلات فكأن قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا اكد بقوله لامعيارا ﴿ قوله ﴾ فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاثبات به في الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فلم ان التباين انما وقع باعتبار الوقت حتى سمى احدهما اداء والاخر قضاء ﴿ قوله ﴾ والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالتعب لما كان سببا للملح تغير الملح بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبوت النصفة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه * ولا يقال يجوز ان يكون باختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في صوم يوم الحركيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال * لا نأقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

﴿ باب ﴾

تقسيم الأمور به في حكم الوقت
الوقت العبادات نوبان
مطلقة موقنة اما المطلقة
شروع واحد واما الموقنة
فانواع نوع جعل الوقت
ظرفا للمؤدى وشرطا
للاداء وسببا لوجوب
وهو وقت الصلوة الا
ترى انه بفضل عن الاداء
فكان ظرفا لامعيارا
والاداء يفوت بنفسه
فكان شرطا والاداء يختلف
باختلاف صفة الوقت

السبب فيحمل عليه ما لم يتم دليل يصرفه عنه * ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف
الواجب في القدم فانه يجب كمالا وتقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان
بالخطأ ولكنه ليس بالاستيسار ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف
الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح * قوله * وبفسد التعجيل قبله دليل آخر على سببية
الوقت * ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا
يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة * لانا نقول ذلك اذا لم يوجب قرينة ترجح
احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو
تغير الاداء بتغير الوقت اذالمشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم
السبب لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية * وهذا كالشترك لا يصلح دليلا على احد
مفهوميه عينان غير قرينة فاذا انقضت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه * قوله *
وهذا القسم اى الوقت الذى هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذان
الحقيقة تقسما لسببته لانفسه ما يضاف الى سببية تضاف الى الجزء الاول اى فيما اذا دى في اول
الوقت * الى ما يلى ابتداء الشروع اى فيما اذا لم يؤدى في اول الوقت * ما يضاف الى الجزء الثانى
عندضيق الوقت وفساد ماى اذا اخر العصر الى وقت الاجرار * وقوله وفساده تفسير لضيق
الوقت وانما فسر به لانه بما يظن ان الجزاء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسده بقوله وفساده
دفع هذا الوهم * ما يضاف الى جلة الوقت اى فيما فات الاداء في الوقت * ودلالة كون الوقت سببا
يعنى ما ذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببته مذكور * في موضعه وهو باب
بيان اسباب الشرايع * قوله * والاصل في انواع القسم الاول اى القسم الذى هو ظرف
واراد بالانواع الثلاثة الاولى دور النوع الاخير لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا * ولان
ذلك اى جعل كل الوقت ميبا يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد من
رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلو روعى فيه معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن
الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المتخصص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا * ولو روعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو
متنع بدلالة العقل واذا لم يكن ان يجعل كل الوقت سببا ولا بد من اعتبار معنى السببية وجب
ان يجعل البعض سببا ضرورة * ولا يقال لا يجب ذلك لانه لا يمكن ان يجعل مطلق الوقت
سببا والمطلق ضاير للكل والبعض * لانا نقول لا يمكن ذلك لان في الاستلحاق ان يدخل الكل
والبعض فيلزم ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز
فتبين انه لا بد من تقييده بالبعض * ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت
* ثم لا زل ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده * ولما لم
يكن بعد الكل جزء مقدر اى مقدار معلوم يمكن ترجمته على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس
والشتر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الأدنى

سببا وهذا القسم اربعة
انواع نوع منها ما يضاف
الى الجزء الاول والثانى
ما يضاف الى ما يلى ابتداء
الشروع من سائر اجزاء
الوقت ونوع آخر ما
يضاف الى الجزء الثانى
عندضيق الوقت وفساده
والنوع الرابع ما يضاف
الى جلة الوقت ودلالة
كون الوقت سببا نذكره
في موضعه ان شاء الله تعالى
والقسم الثانى من الموقفة
ما جعل الوقت معيارا له
وسببا لوجوبه وذلك مثل
شهر رمضان والقسم
الثالث ما جعل الوقت
معيارا له ولم يجعل سببا
مثل اوقات صيام الكفارة
والنذور والاصل في
انواع القسم الاول من
الموقفة ان الوقت لا يجعل
سببا لوجوبها وظرفا
لادائها لم يستقم ان يكون
كل الوقت سببا لان ذلك
يجب تاخير الاداء عن
وقته او تقديمه على سببه
فوجب ان يجعل بعضه
سببا وهو ما يسبق الاداء
حتى يقع الاداء بعديمه
وليس بعد الكل جزء
مقدر فوجب الاقتصار

على الأدنى

(وهو)

وهو الجزء الذي لا يتميز من الزمان أذهو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسببية ولهذا لو أدى بعد مضي جزء من الوقت جاز ﴿ قوله ﴾ ولهذا أي ولكون السببية مقتصرة على الجزء الأدنى فالأولى أي أصحابنا الثلاثة والشافعي وأصحابه رجعهم الله أن الكافر إذا أسلم وقد بقى جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت أي فضائه لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب ﴿ وقد قل محمد في نواذر الصلوة أراد به النواذر التي رواها أبو سليمان عنه فذكر فيها امرأة أيام إقبالها عشرة فاقطع الدم عنها وعليها من الوقت شيء قليل أو كثير فعليا قضاء تلك الصلوة ﴾ وإنما خص محمدا بالذكر وإن كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف ﴿ وهذا النوع من الاستدلال إنما يكون لاثبات المذهب وليان تأثير الأصل ولا يكون لاثبات الأصل لانه لا يستقيم إثبات الأصل بالفرع وما ذكره هنا من القسم الأول ﴾ ﴿ قوله ﴾ وإذا ثبت هذا أي وجوب الأقصر على الجزء الأدنى بما ذكرنا من الدليل ﴿ كان الجزء السابق أولى بالسببية أي حال وجوده لعدم ما يراه لعدم المانع لإعراض الموجود ﴾ ﴿ قوله ﴾ أفاد الوجوب بنفسه أي أفاد الجزء الأول الوجوب بنفسه من غير أن يحتاج إلى انضمام شيء آخر إليه أو من غير أن يتوقف على استطاعة لأن السبب لما وجد في حق الأهل ولم يوجد مانع ظهر تأثيره لا محالة ﴿ ويجوز أن يكون الباء زائدة والضمير راجعا إلى الوجوب أي أفاد نفس الوجوب ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ أفاد الوجوب نفسه ﴿ والمراد منه أنه ثبت معنى في النسخة فيد صحة الآداء ولا يأم بتركه قبل الطلب ﴾ قل صدر الإسلام أبو اليسر نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبي إذا اتلف مال إنسان يشغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الآداء بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه آداء الواجب وهو القصاص وإنما يجب عليه تسليم النفس إذا طلب من له القصاص يسلم النفس لاستيفاء القصاص ﴿ ثم قال الوجوب أمر حكومي والأمر الحكمي يعرف بالحكم وحكمه أنه إذا أدى ما في ذمته وقع واجبا ﴾ ﴿ قوله ﴾ وأفاد صحة الآداء لأن الوجوب لما ثبت كان جواز الآداء من ضروراته على ما عليه عامة القهقهة والمتكلمين فإن الوجوب فيد جواز الآداء عندهم ﴿ لكنه أي لكن السبب أو نفس الوجوب لا يوجب الآداء للحال ﴾ وقوله لأن الوجوب يجوز أن يكون دليلا على قوله لا يوجب الآداء للحال وبإيه أن الوجوب ثبت جيرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه في مباشرة سيده لا يوجب الآداء للحال كقوله ثبت به الرجوع والفتنة في حجر إنسان دخل في عهده حتى حجت مطالبة صاحبه إياه به ولكن لا يجب التسليم قبل الطلب متى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شيء لأن حصوله في يده كان بغير منعه فكذا هذا بخلاف النصب فإنه يختار تعدد في مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب إزالة لتعدي ﴿ ويجوز أن يكون قوله لأن الوجوب دليلا على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلا على أن الوجوب لا يوجب الآداء للحال فيكون المجموع دليلا على المجموع ﴾ وتقرر مانع الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته

بالخطاب

توقف حقيقة الفعل عليه بل ثبت جبراً عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب
ههنا فثبت الوجوب شاء العبد او ابي ولكن لا يثبت وجوب الآداء * لا يخلص من ضرورة
الوجوب في الذمة ففعل الآداء اى فعل وجوب الآداءاته يتفك عنه * كما في ثمن البيع ومهر
النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما * يجان بالعقد اى عقد البيع والنكاح لاختلاف مخرجات
عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الآداء فيما يتاخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل
يجب الثمن في الحال او يتاخر المطالبة الى حلول الاجل وكما في صوم شهر رمضان في حق
المسافر ثبت نفس الوجوب في حقه وينعدم وجوب الآداء في الحال واذا كان كذلك لا يثبت
بنفس الوجوب وجوب الآداء الحال بل يتاخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا
لان الشرع خيره في وقت الآداء اى فوض اليه بين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما
طالبه بالآداء في كل الوقت لافى جزء معين واذ لم يتعين بقى الصدد بخيرا في الآداء في اى جزء
شاء لكن بشرط ان لا غوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الآداء في آخر الوقت لتحقيق
المطالبة فيه * قوله * واما الوجوب متصل بقوله وجوب الآداء يتاخر الى المطالبة يعنى
الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا بالانطباط بل
يثبت به مطالبة الواجب بالسبب * قوله * ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى
ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يتفصل عن وجوب الآداء قلنا الاستطاعة التى هي سلامة الآلات
مقارنة للفعل اى مشروطة بوجوب الفعل لان نفس الوجوب قائم بثبت في حق العاجز كالنائم والعمى
عليه وان لم يثبت وجوب الآداء في حقه لعدم القدرة فكذلك ان الوجوب يتفك عن وجوب الآداء *
وذكر الشيخ في نفعه له في اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لا يمتنع القدرة انتهى
شرط في الفعل الاختيارى لافى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله
نفس الوجوب وهو جبرى ووجوب الآداء وانه لا يمتنع القدرة الحقيقية على ما عرفنا اما فعل
الآداء فيمتنع القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لامع انطباط * وقيل معناه ولهذا كانت
الاستطاعة مقارنة لفعل اى لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يشترط الى فعل
المكلف وقدوته كانت الاستطاعة مقارنة لفعل فكما ان نفس الوجوب لا يشترط الى فعل المكلف
وقدوته كذلك وجوب الآداء لا يشترط الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية
مقارنة لفعل نفس الوجوب يتفصل عن وجوب الآداء كذلك وجوب الآداء يتفصل عن
وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الآداء غير مراد عند اهل
السنة والجماعة اذ لو كان مراداً لوجود الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد من
ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم يخاطبون بالايمان
ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك المضادات المفروضة على المؤمنين يخاطبون بها قد لا
توجد حيث لا وجود للفعل غير مراد من وجود انطباط * فحصل من هذا كله انه لا يثبت
الوجوب بوجوب الآداء ووجود الفعل نفس الوجوب بالسبب ووجوب الآداء بانطباط ووجود

ولهذا كانت الاستطاعة
مقارنة للفعل وهو مكتوب
هبت به الرمح في دار
انسان لا يجب عليه تسليمه
الا بالطلب وفي مستلثنا
لم يوجد المطالبة بدلالة
ان الشرع خيره في وقت
الآداء فلا يلزم منه الآداء
الا ان يستطاعه بضييق
الوقت ولهذا قلنا اذا
مات قبل آخر الوقت لا
شيء عليه وهو كالتام
والغنى عليه اذ امر عليها
جميع وقتها لصلو وجوب
الاصل وتراخي وجوب
الآداء وانطباط فكذلك
عن الجزء الاول

الفعل بإرادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم إرادة الله تعالى إياه لا يكون حجة للعبد لأن ذلك غيب عنه فكان العبد ملزماً ومحجوباً عليه بعد توجه الخطاب عليه لأن وجوب الأداء بالخطاب إنما يكون عند سلامة الآلات وصحة الأعيان والتكليف يعتمد هذه القدرة لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة العبد الفعل أو مباشرته إياه ووجود الفعل يستقر إلى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلاً بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الأداء لأن الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجيل الأداء كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كما ذكر بعض الشارحين * وحاصله أنه جل الاستطاعة على حقيقة القدرة لأعلى سلامة الآلات وجل قوله تعجيل الأداء على حقيقته يعني ليس من ضرورة الوجوب أن يوجد الفعل مقارنته ومتصلاً به ولهذا أي ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجيل الأداء من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لا لقرآن الفعل الذي هو المحتاج إلى القدرة به * ولكن لتعلق بهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب كما ترى إذ لا يزم من هذا التقرير تأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب * وقيل معناه أنما أثبتنا الاستطاعة مقارنة للفعل لاسابقة عليه احترازاً عن تكليف العاجز وتحقيق الفعل بلا قدرة لأنها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدماً وقت وجود الفعل لاستحالة بقائه الأعراس إلى الزمان الثاني فيكون الفعل واقعاً بمن لا قدرته ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن لاشتراطها في التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل ثبت أن القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب مع أن نفس الوجوب قد ثبت جراً بلا اختيار العبد أي ثبت عند العجز وعدم القدرة على اختيار الفعل بليل وجوب الصلوة على التسام والمغنى عليه زعم منه تكليف العاجز الذي احترازاً عنه في مسألة الاستطاعة * وهذا وجه حسن ولكن لا يقبله سوق الكلام إذ ليس لأمم الإشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الأفاضل وهو أن يقال ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الأداء أي وجوب الأداء إذ لو كان ذلك من ضرورته زعم تكليف العاجز * وهو غير جائز * ولهذا أي ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا * فالوجه الأول أولى وإن لم يخل عن تعجيل أيضاً * قوله * وهو كتب أي ما ذكرنا من تحقق الوجوب وتأخر وجوب الأداء نظير ثوب هبته الرج أي حاجت وتلوث به وأما ذكر هذا بعدما استوضح كلامه بتطيرين وهما البيع والتكاح لأنه أوفق وأشبه بمرامه إذ لا اختيار له في مباشرة هذا السبب وتحقيق الوجوب كالاختيار له في وجود الوقت وثبوت الوجوب به فأما البيع والتكاح فله في مباشرتهما اختيار تام * قوله * وفي مستثنى لم يوجد المطالبة أي على وجه يأثم بتركه في أول الوقت وإنما يتحقق المطالبة في آخر الوقت لاقبيله لانه ولاية التأخير

الى آخر الوقت والتأخير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت قد انتهى التحخير فح يجب عليه الاداء
لتحقق المطالبة ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على التصاب فانه يصير مطالب بالاداء مع
انه غير فيه حتى لو هلك التصاب سقطت عنه الزكوة ثبت ان التحخير لا ينافي المطالبة لاننا
لا نسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل ثبت بصفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما
عرف وفي آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كافي آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله
ولهذا قلنا تأثير المذهب اى ولان الاداء لم يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لاشئ
عليه ثم استدلل على انتكاه وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها فقال وهو
اى تراخي وجوب الاداء من الوجوب نظير تراخي وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه اذا
مر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغله على يوم وليسلة حيث ثبت اصل الوجوب
ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخي وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم فان
قيل السببية ثبت بالخطاب ايضا فان قيل ورود الشرع لم يكن السببية ثابته لوقت فلا
يتصور ثبوتهما في حق من لا يخاطب قلنا بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببيا
فيعد ذلك يفتى بالوجوب في حق كل اهل ثبت السبب في حقه لا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة
السبب في حقه سبباً لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبراً فكذلك سبب الوجوب بل
الحاجة في الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سبباً ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه
بالسببية يفتى بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك اولم يعلم الا ترى ان الزكوة
تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب ههنا بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك
الا تلاف جصل سبباً لضمان والتكاح جعل والبيع لهلك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان
والجنانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رجده الله في طريقته
فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء
لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل وقد تعلم في آيات وجوب الاداء في
حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائره لا يجب القضاء كما مر الكلام مع زفر رجده الله
في الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجاع فغ وجوبه تعذر القول بانفائه وجوب الاداء
عنها يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب
ههنا اما سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجاع او وجوب الاداء قبل الانتباه
والإفائة وح لا يصح الاستدلال قلنا قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع
يكون الفعل فيه بنفس مطلوباً من المكلف حتى يتم فيه بترك الفعل ولابد فيه من استطاعة سلامة
الالات ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوباً حتى لا يتم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه
وهو القضاء ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة ففي مسئلة النائم
والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوباً على وجه يتم بتركه لم يوجد لفوات شرطه هو
استطاعته سلامة الات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء لا يكون الفعل فيه
مقصوداً فوجدوا جزئ شرطه هو تصور حدوث الاستطاعة بالانقياد والاقافة فوجب القضاء

على هذا النوع من الوجوب وعدم الائتماء على انتفاء النوع الاول فهذا هو الصحيح على الطريقة
 المذكورة في هذا الكتاب * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح البسيط ان تصور القدرة كاف في
 وجوب الاداء في الجملة لينتقد السبب سببا في حق الخلف تأثما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل
 متصورا لصار الخلف في حق كونه حكما لسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتماله وتصوره
 ليصل في الاصل كانه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء
 يجب على التام والمضى عليه اذا اتى واقعا ولا قدرة على الاداء لهما حقيقة وانما يجب القضاء
 لما قلنا من الاحتمال * وذكر بعض العلماء ان القضاء مبنى على نفس الوجوب دون وجوب
 الاداء يعني به ان الوجوب اذا ثبت في النعمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب
 القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والواجب الحكم بوجوب القضاء وليس يشترط
 لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء تاليا او لا ثم يجب القضاء لقواكه بل الشرط ان يصلح
 السبب الموجب للقضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لمصلحة ظهر
 وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والتمضاء فلي هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب
 الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للقضاء الى وجوب الاداء في
 نفس الامر كافي حق المستيقظ والمحقق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يراد بالسؤال
 قوله * فتبين ان الوجوب باول الجزء اى باول جزء من الوقت واللام تعسيف الكلام
 كافي قوله وقد امر على التيم اوبدل من الاضافة قوله * خلافا لبعض مشايخنا في قول مشايخ
 الامرائق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت وقوله وان الخطاب بالاداء لا يتجمل
 في قول الشافعي رحمه الله ان الوجوب وجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات
 الدينية فتبين كل فصل على حدة * اما الفصل الاول فقول الواجب اذا تعلق بوقت بفضل
 عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب
 الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض
 ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يضيق بان يعمله لو اخره عن وقت الاداء ثم يحرم عليه التأخير
 وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب
 عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين *
 ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول
 بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق بآخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان
 قدمه فهو فعل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين فان
 بقى اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان فضلا * فن جل الوجوب متعلقا
 باول الوقت قال الواجب الوقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت
 فلم انه متعلق به فكما في سائر الاحكام مع اسبابها وانما ثبت الوجوب باول الوقت لم يميز ان
 يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع * وغاية التوقيت على هذا القول انه لو اتى

وتبين ان الوجوب يحصل
 باول الجزء خلافا لبعض
 مشايخنا وان الخطاب
 بالاداء لا يتجمل خلافا
 لشافعي رحمه الله

بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فات عن اول اوقاته بان اكل
او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء * ووجه ما ذهب اليه العراقيون انه لا
يجزله التأخير الى ان ينضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بآخره *
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه ممكن من الترك في اول الوقت لاني بدل
وام وهذا حد النفل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع
زوم الغرض كن توفيا قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فيما لم يحضر
وقتها لا بوصف بالوجوب ومع هذا يمنع زوم الغرض بعد دخول الوقت * واما
ان يكون موقفا كالزكوة المحلة قبل الحول فانه اذا عمل شاة من اربعين شاة الى الساعى ثم
الحول وفيه ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به
كان تطوعا ولو تم الحول وفيه تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة
فانه لا يوصف بالوجوب مالم يتصل بباقي اخر الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب
والافلا * ونسك الجمهور بالتصوص والاجاع * فان قوله تعالى اتم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل * وقول جبرائيل فني عليهما السلام في حديث الامامة مابين هذين وقت لك
ولا تملك * وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الصلوة اولا واخرا اى لوقتها يتناول جميع
اخر الوقت ويبدل على ان جميعها وقت الأدلة الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على
اول الوقت وآخره ولا فصلها في كل جزء بالاجماع بل بقي الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح
لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف غيرا فيضاعف في اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر
ثبت ان التوسع ثابت شرعا * وليس بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبد خط
هذا التوب في رياض التهار اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف ما اردت فمما ضلت قد
امتثلت بما جازى كان صحيحا ولا يتخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما
بحال ان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا * وكذا الاجاع منقاد على ان الواجب ان ينادى
بنية الظهر ولا ينادى بنية النفل ويطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية
النفل ولو كان موقفا كما زعم الباقرين منهم لتأدى بمطلق النية ولا ستوت فيه بنية النفل والغرض *
وقولهم فتوجد في المؤدى في اول الوقت حد النفل لانه لا عقاب على تركه فاسد لانا لانفسنا ان
ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجاع منقاد على وجوب الصلوة على من
ادرك او اسلم او طهر في وسط الوقت او في اخره ولو كان الوجوب متعلقا بول الوقت كما قاله البعض لما
وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت وفي حال الصبي والكفر والحيش كالوفات جميع
الوقت في هذه الاحوال * وذكر الغزالي رحمه الله ان الاقسام في الفعل ثلاثة فعل يعاقب على
تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب في تركه مطلقا هو التندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة
الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة
ثالثة وحقيقته لاتمد والتندب والوجوب طولى الاقارب به الواجب الموسع والتندب الذى

لايسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية القرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه ياب على فعله ثواب القرض لاثواب النذر فاذا انقسم الثلاثة لاينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه اولى * ولما انفصل الثاني نقول وجوب الاداء منفصل على نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في البداءات البدنية * وقاعدة الاختلاف تظهر في المرة اذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد وعنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاءها قولا واحداً لتحقق وجوب الاداء * وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه يختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعبود وجود الوقت * وجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة وجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد هو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلامعنى للفصل بين الوجوب وجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد * ونفسرهما الثراء مع الاستمرار فان بشره العين ثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاتجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا تصور تسليمها بعبودها بل بقرن التسليم بالوجود فانما تصير مقعودا عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فلذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه * ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم بايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم لما زامه بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استاجر خياطاً فخط له هذا الثوب قصا بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبما يقع تسليم ما زامه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الوجود مؤدى حالا بالقيص * واعتبر بانائم والغنى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والاقافة وجوب الاداء غير ثابت لرواى الخطيب عنه كأمري بحقيقة وهذا يدلك على الفايضة بين الامرين وان كان التغيير يعنر بينهما بالعبارة * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والاقافة بخطاب جديد لان شرأ أن القضاء يراعى فيه كالتبعية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض للرؤية فيه شرأ أن القضاء لم يكن ذلك اداء في نفسه كالمدى في الوقت لولا النوم والاعمال * والذي يحقق هذا ان الوقت لومضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صيا في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب وحيث شرأ بابطال القضاء بل الامر على ما بينا * وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع وجوب الاداء متراخ الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل

الأقامة أو الصحة لى الله تعالى ولاشئ عليه * كذا فى طريقة الشيخ أبى العين رحمه الله *
وسبأى بيان فساد فرقه فى موضعه انشاء الله عز وجل * ثم اعترض الشيخ أبى العين رحمه الله
على هذه الطريقة فقال ما ذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهى واهية برة بل هى فاسدة لان
اداء الصوم هو عن الصوم لا غيره * فان الصوم فعل العبد لافضله الا لاداء وهذا شئ لا حاجة
الى اثباته بالدليل لثبوت صحته فى البداية * قال ثم نقول الصوم ماهو الامساك عن قضاء
الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره * فان قال غيره * بان بهته ومكاتبه لكل منصف وان قال هو الامساك
فقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك * فان قال هو معنى وراء فعلى فقال اوجد بفعلك
ام بغير فعلك * فان قال اوجد بغير فعلى فقد جعل الصوم مما يوجد بلفعل العبد واختياره * وذا قد
وان قال يوجد بفعلى فيقال له بلى فعل يوجد وما ذلك الفعل الذى يوجد به الامساك الذى هو
صوم ولا سبيل له الى بيان ذلك * ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس
بفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفى ارتكاب هذا
خروج عن المعارف وجد الضرورات * وان قال الامساك فعلى فتقول اذا حصل منك الامساك
قد حصل الفعل فا لاداء افضل آخر هو فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما
الامساك والاخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فضلا كالاكل والشرب والقيام والقاعد
كان فاعلا فليكن احدهما ذلك الفعل والاخر ادائه وهذه مكابرة عظيمة * ثم هذا الكلام
بناء على مذهب لابي هذيل العلاف من شياطين القنبرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست
بحركات ولا سكون وهى ايمان تقارن الحركات والسكون حتى المذهب عنه ابو القاسم الكعبي
وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقولهم ان يكون معنى وراء الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان القول
يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات وسكنات
والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيصعب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها لم تحصل عند وجود
الحركات والسكنات اوجبا فكان الثرك والسكون من العبد اداء لها لو تحصيلها لم تحصل هى بها
او معها ثم مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عند هذا القائل هذه العبادات افعال
للعبد وهى معان وراء الاداء الذى هو من جنس الحركة والسكون فيصعب بالاسباب ثم بالامر
يجب الحركات والسكون التى بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت الحركات
والسكون التى هى افعالها وهى من قرابينها اداء لها لخصولها بمحصل الحركات والسكون *
فاما من يقول ان هذه العبادات هى هذه الحركات والسكون وهى بنفسها اداء فلا يمكنه ان
يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه الاصل وهى
بأنفسها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فصل مامع وجوبه
منافضة ظاهرة وذا لا يقوله من له لب * قال وقولهم ان من استاجر خيالا ليعطيه هذا
الثوب الى اخره كلام فاسد لان المعتقد عليه هناك ما يحل بالتوب من آثار الخيالة التى هى فعله

وهو ما يحصل في التوب من التركيب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المقود عليه ويمكن بها التسليم بالمقود عليه هو الواجب بالعقد وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخطا والمقود عليه ما يصير مسلما بفعله في التوب وهو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل بتحقيقه ان الخطا فعل الخطا والمقود عليه وهو التركيب الحاصل في التوب ليس بفعل له حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما اجراء الله تعالى العادة بتخليقة تلك الصفة في التوب عند مباشرة الخطا فاما فيما نحن فيه فخلافا لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كانه هو المؤدى فاما التركيب الحاصل في التوب فليس بفعل له فانه ليس بمترك بل المتركب هو التوب ولو كانت صفة التركيب ضلاله لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما على ان من ساعده ان المقود عليه الخطا يقول هي الواجبة بنفسها واداءها نفسا لا غيرها وجوبها بالعقد وجوب اداها لا غير بدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير وقولهم ان في حق التائب المغنى عليه اصل الوجوب ثابت وجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا انسل وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الاغواء بخطاب مبتدأ من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر الآية والمغنى عليه مريض ومن توله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والاغداء مثل النوم وقولهم هذا يسمى قضاء لو كان ابتداء فرض زمه لكان اداء قلنا لافرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديتيه وقضيت الصلوة واديتها على ان المغيرة بينهما ثبت باصلاح الفقهاء دون اقتضاء القصة قولهم راعى فيه شرائط القضاء قلنا عندنا خصم لافرق بين الاداء والقضاء في حق النية لافي الصوم ولا في الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوي صوما وجب عليه عند زوال المنع ولولا المنع وجب في الوقت المين له شرعا وبهذا لا يبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان في حالة سقط عن الانسان اداؤهما وقولهم لومضى الوقت على غير الامل ثم حدثت الالهية لما وجب عليه القضاء الى اخره فامد ايضا لانا بينا بالدليل ان هذا محال والاشتغال بابات المستحيل بما يتحمل انه دليل ضرب من السفس على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغنى عليه او تأثم بعد زوال المنع ما كان يوجد في الوقت لولا المنع وفي باب الصبا والكفر ما قل هكذا والامر لصاحب الشرع بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قال ولا نقول بتحقيق وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباد ومرحلة عليهم فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان آخر الى حالي الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لو لم يدرك عدة من ايام اشرب مات من مرضه اوفى سفره يلقي الله تعالى ولا شيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلنا * وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذم الصبيان وجعل ذلك شرعا كما لو وضع عند الصبي مال معين فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال وتقريرها عنه كما لو وضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصويره في الافضل * هذا كلامه اوردته بلفظه وحاصله منع المقارنة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتهما في الواجب البدني * والجواب ان الامر ليس على ما زعمنا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكننا لانسلم انها واحد * ويانه ان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالفعل ويسمى ماهية * ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالهس نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل هو باق على حاله * والبدني كالمالي بل افرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه لما لم يكن في بوعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء واخرج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الدين يقتضي بمثابة الا باعيلها فثبت بما ذكرنا ان الفساية بينهما ثابتة من غير استعماله والله اعلم * قوله * ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد الى ان يشرع في الاداء * انتقلت السببية الى الجزء الثاني * ثم كذلك تنتقل اى ما انتقل من السببية الى الثاني ينتقل الى احر اجزاء الوقت فجزا فجزا مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيحصل القائم خلفا عن الفائت فيكونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب حينئذ لكن على تقدير الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التوقيف للمصنف رحمه الله * ولا يقال لاضرورة في قتل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذ القوت لا يمنع من تقرر السببية كما اذا فات الوقت * لانقول دل على ذلك تغير الاحكام بالسفر والاقامة والحض والطهر ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررته عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا يخفى بها انتضاء الوقت * وانما لم يمنع تقرر السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده وامامها فليزء الثاني يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية * قوله * لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء بنى كان

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل فقلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان مايلي الاداء به اولى لانه لما وجب قتل السببية من الجملة الى الاقل لم يحجز تقريره على ما سبق فقبل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطي من القليل بلا دليل

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء اوجبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى والثالث لان السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالسبب لايصفة الاتصال اذا انفصل بعارض وصفة الاتصال لاثبت الانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول قوله * وكان مائلى الاداء به اولى كانه جواب سؤال رد عليه وهو ان يقال لانسلم تحقق الضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب فقال مائلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الادنى لما ذكرنا من الدليل * لم يحز تقديره اى لم يحز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء * لان ذلك يؤدى الى الخطى اى الى الخسار * عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل * وجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبت السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل * واذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى والثالث باقية (فان قيل لا ضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه (قلنا الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداه ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم فى البيع ايضا الا ان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذا لقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ما عرف فثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة فى ابقائه حكما لان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلهذا دعت الضرورة الى الانتقال * وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان مائلى الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز التفاهة وجعل ما قبله سببا لان ذلك يؤدى الى الخطى عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كن سبقه الحداث فى الصلوة فانصرف واستقبله نهر ووراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابد لا يجوز وقد صدق قوله لانه اشتغال بما لا يبينه فكذلك هذا (قلت هذا معنى حسن ويشير اليه قوله ولم يحز تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدى الى الخطى عن القليل لا يتقيد له ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدى الى الخطى من القريب الى البعيد بلا دليل * وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت ذاته وان كان تحطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل * وحاصل ما ذكرنا ان السببية لو لم يخل من الجزء الاول فلما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لان لم تضم اليه بزم ترجيح المعلوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية وتواصل المقصود

به وأنه فاسد وإن ضمت إليه يلزم الخطأ عن القليل بل دليل وهو فاسد أيضا تعين الانتقال •
 وقد استدلو عليه بدلالة الإجماع أيضا فإن الأهلية لو حدثت في أثناء الوقت بأن أسلم الكافر أو
 طهرت الحليص أو أفاق المجنون بعد انقضاء الجزء زمت عليهم الصلوة بالإجماع فلو استقرت
 السببية على الجزء الأول ولم يتفر جزأ جزأ لما وجبت الصلوة عليهم كالأولى حدثت الأهلية
 بعد خروج الوقت وكذلك إذا انقضت الوقت بالاجراء جائز نفا واجاماً ولولا الانتقال لم يجر
 كإذا قضى عصر الماس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعيتهم إلى القول بالانتقال • قوله •
 وإذا انتهى إلى آخر الوقت • أعلم أن خيار تأخير الأداء يثبت إلى أن ينضيق الوقت بحيث
 لا يسع فيه إلا فرض الوقت بالإجماع حتى لو أخر عنه يتم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت إلى
 تنضيق الوقت أيضا عند زفر رجة الله لأنه مبنى على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا
 الانتقال ثابت إلى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا أن كل جزء صالح للسببية وإن المعلوم لا يعارض
 الموجود وإنما لا يسع التأخير لكلا بقوت شرط الأداء وهو الوقت • وإذا عرفت هذا فاعلم
 أن آخر الوقت في قوله • وإذا انتهى إلى آخر الوقت • أن حل على وقت التنضيق
 دليل قوله حتى تعين الأداء لا زماً كان موافقاً لمذهب زفر لأن استقرار السببية عند التنضيق
 مذهبه وإن حل الجزء الأخير كما هو حقيقته لم يسبق لقوله حتى تعين الأداء لازماً فائدة لأنه
 ثابت قبل ذلك • إلا أن يقال المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الأداء لا في
 عدم جواز الانتقال وهو بعيد لأن سوق الكلام لا يدل عليه • أو يقال المراد من تعين الأداء
 تقرر الواجب يعني وإذا انتهى الانتقال إلى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا
 يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء أن اتصل الشرع به ولا ينتقل إلى غيره أذ لم
 يبق بعده شيء يحتمل الانتقال إليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطمهر
 والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرفت وإن لم يتصل به الشرع فيثقل السببية إلى
 كل الوقت كما سيأتي بيانه • فصار الحاصل أنه تعين للسببية الجزء المتصل بالأداء فإن اتصل
 بالجزء الأول كان هو السبب والافتنقل إلى الثاني والثالث لأن في المجاوزة عن الجزء الذي
 يتصل به الأداء في حله سبباً لا ضرورة وليس بين الأدنى والكل مقدار يمكن الرجوع إليه
 كذا ذكر شمس الأئمة رجة الله • قوله • فإن كان ذلك الجزء • معهما بيان استقرار السببية
 واعتبار صفة ذلك الجزء فإنه إن كان معهما كان الواجب كاملاً كما في الفجر وإن كان فاسداً أي
 ناقصاً كان الواجب ناقصاً • فإذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لأنه واجب ناقص
 لنقصان في سببه وبالغروب يفتي النقصان في أدنى كاملاً • ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال
 الشافعي رجة الله لا تفسد اعتباراً بالغروب واستدلوا بقوله عليه السلام من أدرك ركعة من الصبح
 قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر
 رواه أبو هريرة رضي الله عنه • والفرق بينهما عندنا أن الطلوع يظهر وحاجب الشمس وبه لا يفتي
 الكراهة بل يتحقق فكان مفسداً للفرض والغروب باخراً وبه يفتي الكراهة فلم يكن مفسداً للعصر •

وإذا انتهى إلى آخر الوقت
 حتى تعين الأداء لازماً
 استقرت السببية لما على
 الشرع في الأداء فإن كان
 ذلك الجزء معهما كما في الفجر
 وجب كاملاً فإذا اعترض
 الفساد بطلوع الشمس
 بطل الفرض وإن كان
 ذلك الجزء فاسداً انتقص
 الواجب كالعصر يستلطف
 في وقت الإحراق فإذا
 غربت الشمس وهو فيها
 لم يفسد فلم يفسد ولا يلزم
 إذا ابتداء العصر في أول
 الوقت ثم مده إلى أن غربت
 الشمس قبل فراقه منها فإنه
 فسد محله لا يفسد وقد
 كان الوجوب مضافاً إلى
 سبب صحيح

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بالدرء جزء من الوقت قل اوكثر كذا في المبسوط ولكن
 يأتي هذا التأويل ماروي في رواية اخرى عن ابي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تقرب الشمس فلتنم صلوته
 واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فلتنم صلوته * والتأويل الصحيح
 ما ذكره ابو جعفر النساوي رحمه الله في شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل نبيه عليه السلام
 من الصلوة في الاوقات المكروهة * ولا يخال كان ذلك نميها عن التطوع خاصة كالتي
 عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يجب نسخ هذا الحديث * لا نقول بل هو نمي
 عن الترائض والتوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم
 لما فاتته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا
 على ان ما رواه نسخ به * وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطول الشمس ولكنه
 يصير حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في
 الوقت ولو افسدها كان مؤديا ببعض الصلوة خارج الوقت واذا بعض الصلوة في الوقت تأويل من اداء
 الكل خارج الوقت كذا في المبسوط * وقوله بطل الجبهة على ما عرفت في شرح الجامع الصغير
 رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان الجبهة على ما عرفت في شرح الجامع الصغير
 لم يصف * قوله * جعل الوقت متعسا * الشارع جعل جميع الوقت محلا لآداء
 فرض الوقت واجتبه له ولاته شغل الكل بالآداء وهو الغزوة لان الاصل ان يكون العبد
 مشغولا بمجدة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات
 الى حوائج نفسه رخصة ثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو الغزوة ولهذا جعلنا الوقت
 في حق صاحب العذر مقام الآداء حاجته الى شغل الوقت بالآداء ولا يمكنه الاقبال على الغزوة
 ههنا الا بان يقع بعض الآداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز
 عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد في النواذر ان
 من شرع في الخامسة بعدما قد قدر التشهد في الصلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة
 اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على
 الاول وقد حصل حكما لا قصد الم يعتبر حتى لم يثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره
 ابو اليسر رحمه الله * وذكر القاضى الامام علاء الدين المعروف بالفتي في مختلفاته ان السبب
 انما هو الجزاء القائم من الوقت لاجلة الوقت ونفي الجزاء القائم انه لو اضرقت السبية جزاء
 جزاء الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يفرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر
 يفسد بطول الشمس في خلاه والعصر لا يفسد بالثروب * ثم قال وثان كثير من فقهاء
 انما نفي الجزاء القائم الجزاء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر
 في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب
 مضاعفا الى الجزاء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل تقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع
 جعل الوقت متعسا
 ولكن جعل له حق شغل
 كل الوقت بالآداء فاشغله
 بالآداء جاز وان اتصل
 به الفساد لان ما اتصل
 من الفساد بالبناء جعل
 عفوا لان الاحتراز عنه
 مع الاقبال على الصلوة
 مشعر وقد روى هشام
 عن محمد رحمه الله فيمن قام
 الى الخامسة في العصر انه
 يستحب له الانعام لانه من
 غير قصده ثبت اذا اتصل
 به الفساد مازى في الحكم
 عقوا فصار بمنزلة المؤدى
 في وقت الصحة بخلاف حالة
 الإيتاء لانه بقصد ثبت
 الفساد اذا احتراز عنه
 يمكن ان يختار وقلا فساد
 فيه

كل جزء الى آخر الصلوة بسبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه وبحل لآدائه الا ان يخرج الوقت فيقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت ﴿ قوله ﴾ واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لم يجوز ان يجوز الآداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا للعصر اذا كانت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر ﴿ ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا كانت الآداء في الوقت لانا جعلنا جزءا من الوقت سببا لضرورة وقوع الآداء في الوقت لان الوقت بعينه شرط الآداء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد طرفا وسببا فجعلنا جزءا منها طرفا وهذه الضرورة فيها اذا جعله طرفا متحققة فاذا لم يحصله طرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة وجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا لكما له لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا لافساد في كل الوقت كان الواجب على وقته فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في العصر وقت الطلوع ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد التواتر ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما يترك الاداء ﴿ لا نقول ينقل السببية الى الكل بعد اليأس من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت ﴾ ولانه لما كان مأمورا بآداء الصلوة في الوقت ومن ضرورة جعل بعض الوقت سببا في حقه وكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل لآدائه بآدم بركه وقصيره ﴿ فان قيل ﴾ لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله ﴿ قلنا ﴾ السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب يكون كذلك فلا ينادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضى الفنى ﴿ الا انه يقتضى انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوق بعضه في الوقت الناقص كان جازا وليس كذلك فان وقت الغفر ليس بوقت قضاء شيء من الصلوات كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في الجامع الصغير والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشغل بالآداء حتى تحقق التفتيت بمعنى الوقت صار دينا في ذمته فثبت بصفة الكمال وانما ينادى بصفة التقصان عند ضعف السبب اذا لم يصح دينا في الذمة وذلك بان يشغل بالآداء لانه يمنع صيروره دينا في الذمة ﴿ وحقيقة المعنى فيه ان التقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفصل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت يشبه بعبادة اهل الكفر وتطعيم ما يقتلونه الهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الإيجاب في الذمة الا ان التقصان الذي ذكرنا كان معملا في الوقت للامر بالآداء فاذا مضى لم يبق معملا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا ينادى بصفة التقصان ﴿ وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر اوبلغ

واما اذا خلا الوقت عن الآداء اصلا فذهب الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الآداء فنقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا كانت العصر اصلا اضعف وجوبها الى جلة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يميز ادائها بصفة التقصان ولا يلزم اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى اجرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر غراد ان يؤد بها عند اجراء الشمس

ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التمين بتعيينه قصدا ونصا واما تعيين ضرورة تعيين الاداء وهذا لان تعين الشرط او السبب ضرب بغير صرف فيه وليس الى العبد ولاية رضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التمين قصدا يزع الى الشركة في وضع الشروط واما الى العبد ان يرتقي بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة في الايمان ان الحائث فيها بالخيار ان شاء طعم عشرة ساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصد الم يصح واما لصح ضرورة طه لا قلنا ومن حكمه ان التأخير عن الوقت يوجب التواتر للذهب شرط الاداء ومن حكم كونه عروا للواجب انه لا يتي غيره لانه مشروع اذلا معلومة في ذمته من عليه فيق الوقت خاليا وقيت منافعه على حقه فاما

الصبي او ظهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب ديناً في ذمته بصفة الكمال فلا ينادى ناقصا كذا قال شمس الائمة ر. ج. الله * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقبياً في اول الوقت ثم سافر في اخره واما الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى كل الوقت * لانا نقول نقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل يثبت من قبل حال الصلي فلا يضاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر فان نقصان فيه من قبل السبب فيقتلوا بضافته الى الوقت الناقص والكمال * ولان الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فيمضي الوقت لا يقبل فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان نقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال * قوله * لان هذا لا يروى اي عن السلف كابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله فيعتدل ان يجوز قال ابو اليسر في هذا المقام لاناسم بانه يجوز بل يجوز بانه لا روية لهنا * ومن المشايخ من قال لا يجوز لان القوات عن الوقت بوجوب القضاء عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في رمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول * قوله * لما لم يكن متينا يعني تكون الوقت متسعا فكون العبد مختارا في الاداء * والواو في قوله والاختيار لجمال والضمير فيه راجع الى الاداء والى التمين الذي دل عليه الكلام * قصدا اي بالقلب بان نوى ان يكون هذا الجزء سببا * ونصا اي بالقول بان يقول عينت هذا الجزء لسيبة لا تبين ويجوز ادائه بعده * وهذا اي عدم قبوله التمين قصدا ونصا * وليس الى العبد ولاية تعين الاسباب والشروط اي من غير تفويض اليه وهنا كذلك * يزع الى الشركة اي يفضي ويذهب اليها يقال فلان زرع الى ابيه في الشبه اي ذهب * والتمين نوع تصرف لانه تفيد المطلق وهو نسخ لاختلافه * ثم يتعين به المشروع اي بارتقائه تعين ما هو متعلق به * قوله * وانما العبد ان يرتقي يعني ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل ما يشاء ويختار فلو ثبت التمين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال من الفرق والتنع واما جعل الى العبد اختيار فيه رفق ولارفق له في اختيار جزء من الجملة فولا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الاداء فيه فيقوته الاداء اصلاح بقا الوقت وانما اليه التمين اذ الصلوة وفيه فائدة بان يختار الاداء في الجزء الذي ييسر عليه الاداء كذا في اصول الفقه للمصنف رحمه الله * قوله * ان لا يتي غيره اي لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لاصير مستغترا بالواجب فلا يتي مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لا لفعل معلومة من القيام والركوع والسجود والقبلة وهذه الاضال وجبت في الذمة والاداء يحصل بمنافع منه فكان الوقت خلوا عنها فيتي غيرها مشروعا فيه والمنافع مملوكة له بصرفها الى اي نوع شاء كارجل عليه ديون وله مال لا يتي وجوب دين اخر وقضاء دين اخر عن ذلك

يختلف بغير هاتين الصلوات

ومن حكمة الله الثانية شرط
لبصر ماله مصروفا الى
ماعليه ومن حكمة الله ان تعين
النية شرط لان المشروع
لا تعدد لم يصير مذكورا
بالاسم المطلق الا عند تعين
الوصف ومن حكمة الله ان لا يرد
التعين لما قلنا لا يسقط بضييق
وقت الاداء لان التوسعة
اغلث شرطا زائدا وهو
التعين فلا يسقط هذا الشرط
بالعوارض ولا بتقصير
العباد او ما النوع الثاني من
الموقفة فاجعل الوقت معيارا
له وسيل الوجهه مثل شهر
رمضان وانما قلنا انه معيار له
لانه قدر و عرف به وسبب له
وذلك شهود جزء من الشهر
لما ذكر في باب السببان شاء
الله ومن حكمة الله ان يفرق
منها لان الشرع لما اوجب
شغل المعيار به وهو واحد
فاذا ثبت له وصف اتفق فيه
كالكيل والموزون في معياره
فاتفق غير ملكونه غير مشروع
قال ابو يوسف ومحمد راجعا
الحق لما لم يشر فيه مشروع
الميزان اداء الواجب فيه من
المسافر لان شرع الصوم فيه
عام الا ترى ان صوم المسافر
عن الفرض يميزه فيثبت انه
مشروع في بطنه الا انه
رخص له ان يذهب بالنظر
وهذا لا يصلح غير الفرض
مشروعا فاندم ضله لعدم
ماتواه وكذلك على قولهما
انما يري النفل او اطلق النية

المال كذا هذا * وكذلك من اجر نفسه لخياطة الثوب ملك ان يخطط يوما اخر لان الواجب
فضل الخياطة وذلك لا ياتي فضلا اخر كذا هنا * قوله * النية شرط لبصر ماله مصروفا
الى ماعليه اي لبصر المنافع التي هي مملوكة له سالفة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى
ماعليه * ولا يبال هذا بتغير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات
الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ماعليه * ثم لابد من تعيين النية
وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت * ولم يصير مذكورا بالاسم المطلق
بان يقول نويت ان اصلي * الا عند تعين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض
الظن او قصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط
ولا يسقط هذا الشرط بضييق الوقت لانه من العوارض وهي لا يضر الاصل كالعصمة
الثانية بالاسلام والدار لا يسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلان دار الحرب
وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يطل بهذا العارض فكذلك
ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض
ضييق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا اخر عند ضيق الوقت اودى فضلا
جاز ويحوز ان يكون المراد من العوارض النوم والافله ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط
بان نام او اغشى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض * وكذلك لا يسقط بتقصير
العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق * قوله * وانما قلنا انه
معيار اي الوقت معيار * لانه قدر اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانقص
بتقصاه كالكيل بالكيل * وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الاساك
عن المقطرات الثلاث نهارا مع النية بان صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في
تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة * ويحوز ان يكون عرف
من المعرفة ويكون تاكيدا لقدر اي قدر الصوم بالوقت عرف بمقدار الصوم به فكان معيارا
له * وسبب له عطف على معيار اي الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه * ومن
حكمة الله اي حكم هذا النوع * شغل المعيار اي هذا الواجب الوقت به * وهو اي المعيار
واحد والواو اوجمال فاذا ثبت له اي المعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعني المعيار
واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يصح فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعين
الفرض انشاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين باساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا
اساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء
شرعا كذا قاله شمس الاندلس رحمه الله * وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
المسافر اذا نوى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان
شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجهه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر
كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يميزه وقد بينا ان شرعه ينفي شرعية

وكذلك المريض في هذا كلفوا قال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر (الفير)

الغير كثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر ايضا لان الشرع اثبت له الترخص
 بالفطر دها لم يشق فاذا ترك الترخص كان هو المقيم سواء وقع صومه عن فرض الوقت بكل
 حال * وقوله رخص له ان يدعه بالفطر معنا ان الترخص بالفطر دون غيره فلو جوز ناله الصوم لا
 من فرض الوقت صار متخصا عالم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب للمشروع لا اعتيادا
 للشرع كذا ذكر الشيخ في شرح التكوين * فانضم فضله الى ادائه الواجب الاخر او التطوع *
 لعدم ما نواه اي لعدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل * وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى
 عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سيده وهو
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر
 الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالليل الى الاخف فاذا اشتغل
 بواجب اخر كان متخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم
 يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب *
 ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص عما هو
 احسن عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولي * قوله * ولهذا صح ادائه * وهذا عند جمهور
 الفقهاء واكثر النصاب رضى الله عنهم * وعند اصحاب الطواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن
 عمر وابي هريرة رضى الله عنهم لان الوجوب في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار
 هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم الصائم
 في السفر كالقافر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر * وتمسك الجمهور بقوله تعالى فمن
 شهد منكم الشهر فليصمه وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله عن ذكره * ومن كان مريضا او على
 سفر لبيان الترخص بالفطر فينبغي به وجوب الاداء لا جوازه * وفي حديث انس رضى الله
 عنه قال سافر نافع رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على
 البعض والاختلاف في هذا كثيرة * وتؤيد حديثهم اذا كان يجهده الصوم حتى يضاف عليه
 الهلاك على ما روينا عليه السلام مر برجل مقضى عليه قديا جمع عليه الناس وقد ملل
 عليه فسال عن حاله فقيل انه صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر يعني ان هذا حاله
 كذا في المتوسط * قوله * بلا توقف احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت على قوله
 بعض مشائنا العراقيين انه موقوف على ما يظهر من حال المؤدى في اخر الوقت عند هم
 لان السبب هو الجزء الاخير عندهم * واحتراز عن اداء الزكاة في اول الحول فانه موقوف
 على كمال النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسرد من الساعي ان كان
 قائما لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو التمسك به يوجد فلو جرد
 اصل السبب قلنا بالجواز ولقوات وصف قلنا بالتوقف وهنا السبب وهو شهود الشهر ثابت
 في حق الجميع وبصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سيده وهو
 البيت * ويجوز ان يكون معناه بلا تردد وثبات * قوله * وصار كونه ناسخا لسيره

ولهذا صح ادائه بلا
 توقف الا انه رخص له
 الترك فضلا لحقد وتخفيفا
 عليه فلما سأل عن الترخص
 بما يرجع الى مصالح دينه
 فقيما يرجع الى مصالح
 دينه وهو فضله ما عليه
 من الدين اولي وصار
 كونه ناسخا لسيره معلقا
 بما راضه من جهة الرخصة
 وتمسكه بالضرورة

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غير مشروعا اى صار كون صوم رمضان تأملا لغيره من الصيامات متعلقا بأمره من الرخصة وتمسكه بالعزيمة * فإذا ما فعل أى لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا * في أى غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق بالشرط معلوم قبل وجود الشرط فصح أدأؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن معاذ عنه وهو الأصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه التية اذ هو ينجم العمل مراعاة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني ولا تأمده في النفل الا التواب وهو في فرض الوقت أكثر فكان هذا ميلا الى الانتقال لا الى الاخف واذا لم ثبت الترخيص في صوم الوقت مشروعا فيتأدى بنية النفل كافي في حق المقيم * وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء بمنافاه فان ذلك موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولاتعين في حق المسافر لانه غير بين الاداء فيه والتأخير الى عدة من ايام اخر فلا يتحقق صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسي وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخيص القطر فتأجل وجوب الصوم في حقه بالاضافة كن نذر ان يصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم عليه في الحال فلم يبق في حقه رمضان فرضا الا ان يجعله ولما نوى صوما اخر ما جعله فبقي رمضان في حقه كشعبان مالم يجعل الفرض فيصم منه اداء النفل وغيره * وتبين انه اذا مترخص بداء النفل ايضا كما انه مترخص بداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت * واما اذا اطلق التية فلي الرواية التي لا يصح بنية النفل لاشك انه يقع عن رمضان لان بنية النفل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لا يتحمل الفرض فبالنية المطلقة التي يحتملها اولى ان يقع عنه * وعلى الرواية التي يقع بنية النفل عن النفل قبل اذا اطلق التية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار في حقه كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لابد من تعيين التية كافي الظاهر المضيق * ولان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت قبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخيص وترك العزيمة وهى صوم الوقت لا يثبت بهذه التية لانه تأمات بنية واجب اخر لو بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه التية لا يتحمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه التية في غير رمضان ففيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هى يحتملها كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخيص الحق بالمقيم فاطلاق التية منه ينصرف الى صوم الوقت * وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالقطر وما في معناه من ترقيه يرجع اليه وعندهما هى متعلقة بالقطر لا غير * قوله * اما المريض * الصحيح عندنا الاخره * احترزه عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والسار سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية احد شيخ الاسلام حواهر زاده

واذا لم يفعل بقي مشروعا
فصح ادأؤه ولان الاداء
غير مطلوب منه في سفره
فصار هذا الوقت في حق
تسليم ما عليه بمنزلة شعبان
قبل سائر الصيامات
والطريق الاول يوجب
ان لا يصح النقل بل يقع
عن الفرض والثاني
يوجب ان يصح وفيه
روايتان منه واما اذا اطلق
التية **الصحيح** ان يقع عن
رمضان لان الترخيص
والترك لا يفتق بهذه
العزيمة واما المريض فان
الصحيح عندنا فيه ان يقع
صومه بكل حال عن
الفرض لان رخصته
متعلقة بحقيقته العجز
فيظهر نفس الصوم فوات
شرط الرخصة فلم يقع
بالصحيح

رحمه الله فقال واذا كان مريضاً او مسافراً قصام رمضان يتبعوا جبايخ فندباي حنيفة يصير صايما عما نوى ولو صام ليلة التطوع في ظاهر الرواية انه يصير صايما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصير صايما عما نوى * وهو اختيار الشيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام غزالي والامام ظهير الدين الوالي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ كبير ابي فضل الكرماني رحمه الله قد ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفتل بين المسافر والمريض وانه ليس بالصحيح والصحيح انهما يتساويان قال وقدرى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع * وما ذكره هنا اختيار المصنف وخمس الاثمة ومن تابعهما * قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجاء بين الفقهاء ولا يصبأ فيه بقول مخالفيهم وذلك لان المرض متوع نوع منه ما يضره الصوم نحو الحيات المطقة ووجع الراس والعين وغيره او نوع منه ما لا يضره الصوم كالاعراض الرطوية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للعاجلة الى دفع المشقة والضرر ترفيهاً في البعد ان ثبت فيما لاحاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الخرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فعلق الترخص بنفس السفر وقيم السفر مقام المشقة لمصارف * ثم عندنا ثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما ثبت بحقيقة الهجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجها بالصوم يباح له الفطر فان لم يجر من الصوم لم يرو عن احدهم اصحابنا خلاف ذلك فهذا المرض ان يحمل زيادة المرض وصام عن واجب اخر لاشك انه يقع عما نوى عندناي حنيفة لا فرق بينه وبين المسافر بوجه * فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب الا بتأويل وهو ان المرض لا يتنوع كما ذكرنا فعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه الهجز الحقيقي دفعا للسرغ وتعلق في النوع والثاني بحقيقة الهجز لانه وان لم يضره الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي يجره عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص دفعا للهلاك من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ معني الهجز انه لو صام لهلك غالباً فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزاً ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت * فظهر ان مراد الشيخ ابن الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي اضره الصوم وتعلق ترخصه بازيداد المرض * ومراد المصنفين قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة الهجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة الهجز * وقوله فان الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعموما من غير تأويل لا وجبت تميم الحكم في كل حق مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهري وأشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا * يوضح ما ذكرنا ما قاله شمس الاثمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند الهجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر

فاما المسافر فيستوجب
الرخصة بهجز بمقدار قيام
سيده وهو السفر فلا يظهر
بنفس الصوم فوات
شرط الرخصة فلا يطل
الترخص فيحدي حينئذ

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو سهو او ما أول ومراده مريض يطبق الصوم ويتخاف منه زيادة المرض فهذا بذلك يادى تأمل على صحة ما ذكرنا والله اعلم ﴿ قوله ﴾ بطريق التنبيه للتنبيه الاعلام يعني جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية بنية على جواز مبادء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه اهم ﴿ فتعدي الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة ﴾ قوله ﴿ ولا صار متعينا الى اخره ﴾ الصحيح القيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر وجه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فلي اى وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كالامر برد المصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه فلي اى وجه اوقع بالفعل لا يتبع الا من الجهة المستحقة عليه ﴿ وكالامر بإداء الزكاة لا تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقفا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكالو اشتاجر انسانا ليعطيه ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصده التبرع او اداء الواجب بالعقد ﴾ والفقهاء الجامع لكل انه لا اخذ تعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب ايجاده ﴿ ولنا حران ﴾ احدهما ان الواجب في الذمة امر العبد بتحصيه وإيجاده في وقت عين والايحاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزعة ولم توجد فلا يقع من الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج ثم بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة ثم بصورته ومعناه ﴿ والسائي وهو المذكور في الكتاب ان منافع مع تعين الوقت للعرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونمى بها الصلاحية التي تمكن بها من اداء العبادة او غيرها وهو مأمور بان يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك بقاء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزعة لانه مالم يعزم لا يكون صار فاهلا الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بدم العزعة لان الصدم ليس بشئ ﴾ ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية ليعصل الاختيار ﴿ لاننا نقول انما شرعنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لا يمكنه صرف منافع الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك في القيل وهنا بخلاف الاخير فان المستحق منافع ان كان اجبر وحده او الوصف الذي يحدث في الثوب ان كان اجبرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكاة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية من الله تعالى وقد تحقق ذلك فلهية صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان البتة بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الغنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل ﴿ قال شمس الاثمة في المبسوط وفي مسئلة هبة النصاب معنى اتصده حصل

(باختيار)

بطريق التنبيه الى حاجته الدينية قال زفر رحمه الله ولا صار الوقت متعينا لهذا المشروع صارما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكاجير الوحد يستحق منافع قلنا ليس العين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قرينة وانما القرينة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت بما يتصور فيه الامساك قرينة الا واحدا فانعدم غير الغرض الوقتي لعدم كونه مشروعالا باستحقاق منافع كما بعدم في القيل اصلا ولا استحقاق ثمة فاذا بقيت المنافع لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزعة ليس بشئ بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استسمنا وقال الشافعي رحمه الله

بإختيار المحل ومعنى القرية حصل لحاجة المحل الأثرى ان من وهب فقير شيئاً لملك الرجوع فيه
لحصول الثواب له * فالخاص ان انحصر أنظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل
تأثير التبة في تحصيل الإتياع من الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن
جعلنا تأثيرها في تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما
وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تأثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذى هو شرط في تحصيل
العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول أداة العبادة عن اختيار اعرضنا عن تعيين التبة كما
تذكره مع الشافعى رحمه الله عليه * وكان ابو الحسن الكرخى رحمه الله ينكر هذا الذهب
زفر ويقول الذهب عنده ان صوم جميع الشهر ينادى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله *
وهذا الاختلاف الذى ذكرنا في الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون
صائماً ما لم يبق * والفرق زفر رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يمين
الا بنية بخلاف الصحيح المقيم وقفنا انما يشترط التبة ليصير الفعل قرينة وفي هذا المسافر والمقيم
سواء كنا في البسوط * وقوله كصاحب النصاب اداء وهبة من الفقير يحصل التحول انما يستقيم مقيماً
عليه زفر اذا لم يحصل لفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديوناً لوهبه ممتراً فاما اذا لم يكن كذلك
فلا لان اتياء ما تى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عنده ولا يخرج به عن الهبة فاسقطك
في الهبة بدون نية الزكاة الا اذا اراده الارام على مذهب الخصم * بما يتصور فيه الامساك
قرينة اى من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل * الاواحد او هو فرض
الوقت * لم يكن بد من تعيين اى تعيين المتسلف للعبادة * لانه عبادة اى عقيد الهية عبارة
والبشارة شئ * فاممكن ان يجعل مجازاً عن الصدقة بخلاف عدم الزعامة فانه
ليس بشئ * قوله * لما ثبت منافعنا الى اخره * يصح صوم رمضان بنية الطوع
ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقاً عن الصحيح المقيم وقال الشافعى رحمه الله لا يصح
عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعنا لما بقيت على ملكه وجب التعيين اى تعيين
الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يصفه في عزيمته وهذا لان الصوم
متنوع في اوصافه فرضاً ونفل كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة مغير
في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مأموره ويحصل به زيادة ثواب ويستحق ثاركة
زيادة تقليب في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن المتعجب حصول عبادة
لا عن اختيار من العبد فكما شرطت الزعامة للاصل فقيا الجبر فكذلك بشرط الوصف لهذا
المعنى كما في الصلوة * ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد ادعى عن تعيين
الوصف * لا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يثنى تعين المحل
عن ذلك شيئاً ادعى ما اعتبرنا التبة التميز حتى يقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وانما
اعتبرت للتخصيص على ما حققنا * ولا يلزم عليه جهة الفرض حيث ينادى بطلاق التبة
بالاجماع وبينة النفل عندي لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبي

لما كانت منافعه بقيت على
ملكه وجب التعيين حتى
يصير مختاراً لا مجبوراً
ولو وضعنا تعين الجهة
لصار مجبوراً في صفة
العبادة بخلاف معنى العبادة
عن الاقبال والعزيمه وقفنا
الامر على ما قلنا انه لما ائخذ
للمشروع في هذا الوقت
تعيين في زمانه فاصيب
بمطلق الاسم ولم يفقد
بالخطا في الوصف كالتعيين
في مكانه فصار جواز بهذه
التبعية انه تعين لاعلى ان
التعيين عنه موضوع فكان
هذا مقولاً بموجب العلة
وقال الشافعى رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلاً يلبي عن شربة فقال ومن شربة فقال اخ لي اوصديق لي فقال
اجبت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شربة فامر بالحب لنفسه
يا حرام افقد لغيره فحوز ناهن الفرض بنية النفل ايضا دلالة * ولا يمكن الحاق الصوم بالحب
لان امر الحب عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه * ولكننا
نقول الامر على ما قلنا اي لا بد للوصف من التصيل بنية تقياً للجبر كما لا بد للاصل منه الا
ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وياته انا اجننا على ان الشرط هو نية الصوم
المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزأه وان لم ينو فرضاً وهو بنية اصل الصوم
نوى مشروع الوقت ان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي
والواحد في مكان او زمان يقال باسم جنسه كما يقال باسم نوعه وباسمه العلم فان زيدا لو نوى
بالانسان او بالرجل وهو منفرد في الدار كان كاقبل يازيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد
بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناول به مطلق الاسم وهو معنى قول علماءنا
رحمهم الله انه صوم عين فيسأدى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لا صوم مع النفل
في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض * وكذلك اذا نوى النفل
لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلفت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كالنوى
الصوم مطلقاً بمنزلة ماذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نقلاً لان الوصف
لما في مطلق النية * فان قيل * الواحد في المكان انما يقال باسم جنسه اذا كان موجوداً
وهنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف يقال المعدوم باسم جنسه (قلنا ان كونه معدوماً لم
يمنع ان يقال باسم نوعه بان نوى الصوم مشروعاً في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم
جنسه اسم كما ان اسم نوعه اسمه * فان قيل * لو سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لانسم انه يتأدى
بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان التوحد في المكان يقال باسمه ولا يقال باسم غيره فان زيدا
لا يقال باسم عمرو وان كان يقال باسم انسان ورجل * كيف يات به هذه النية معرض عن الفرض
لانه ترك التعلق الى الخفيف فانه لو اطر في النفل اوقى القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان
يجعل مع الاعراض عنه مقبلاً عليه لقضاء بينهما * يوضحه انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت
انه نفل يكفر فكيف يجوز ان يصيرنا وبالصوم المشروع بنية * قلنا * انه قد نوى اصل
الصوم ووصفه والوقت لا قبل وصفه فلفت نية الوصف وبقيت الاصل اذ ليس من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لاسم
غيره بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنسه اصلاً ولا اعراضاً ثابتة في ضمن نية النفل وقد لفت
بالاقتناع فيلقو ما في ضمنها * ونظير ما الحج على مذهبه * وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل
يكفر * وذكر الشيخ ابو المين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزم الله تعالى
وبين مقداره واظهر لنا ان الزم لذلك الفعل بطريق لا شبهة فيه فلو لا الازام الظاهر لما سمى
الفعل فريضة * والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبق فيه

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لأنها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع إليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها الشركة فيقول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لالهيته بل لوجوده فعل آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهي ان يقصد بقائه بتوجه قلبه الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فيعد ذلك اتسامه بسمة القرشية لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الازام من الله تعالى على طريق ظهر ثبوته بيقين وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيقسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد او لم يشاء كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قلبه اخر يقسم هذا بسمة الاخوة لوجوده من قباله فكذا هذا * غير ان من نوى فعلا او واجبا اخر عن ان لا امر بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة وان حصلت وخلص الامساك تعالى لم يقسم بسمة القرض فزال الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قلبه وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابا كذا هذا * قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن مغفوا فامالو وجد في غيره من الايام فبغضى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بالامساك في هذا اليوم المعين تعيين الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يحشئ منه الكفر * ثم قال في اخر المسئلة ومن وقف على ما ذكرنا عرف حيد الخصوص من سنن الصواب بتعلقهم في المسئلة بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما لامرى ما نوى فانما سلنا ان العمل ان يصير عبادة بدون النية لكن وجدت اثنية في التنازع فيه وانما الخصم هو الذى ترك العمل بالجبر حيث اخرج عنه القرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام ولكل امرئ ما نوى يقتضى جواز الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الازام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لاشبهه فيه والله اعلم * قوله * لاجوب التعيين شرطا لاجماع امرى وجب تعيين مشروع الوقت باقتناع بيننا اما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من النهار لا يجزئ به لان الصوم واجب عليه في جميع النهار ولا يوجد ذلك الابالية فاذا خلاه من النية فسد لفقد شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة في الماضى بطريق الاخلاق بول النهار لان العزم اثره في المستقبل من حيث تحقيقه وايجاهه دون تصحيح الماضى لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا ولا وجة لاعتباره في الاكثر واذا نية مقام الكل لانه امر برده الحقيقة لانه ما مور بالكل ولم يوجد فآثره موجودا في الكل بالايحاد في البعض بخلاف الحقيقة الا ترى انه لا يكتفى بالامساك في الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا في اعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم فاذا قصد اوله بعدم العزيمة فيه غير متجزئ فسد الباقي ضرورة عدم التجزؤ * ولا يزال ولما صحح الباقي بوجود العزيمة فيه صحح الكل ضرورة عدم التجزؤ ايضا * لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادات اولي لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العدة بيقين * فهذا معنى قوله وجوب

للاجوب التعيين شرطا
بالاجماع وجب من اوله لان
اول اجزائه فعل مقتر
الى العزم فاذا تراضى بطل
فاذا اعترضت العزيمة من
بعدم يؤثر في الماضي بوجه
لان اخلاص العبد فيما قد
بجه لا يتحقق وانما هو لا لم
يمصه بعد فاذا فسد
ذلك الجزء فسد الباقي لانه
لا يجزئى ووجب ترجيح
جانب الفساد احتياطاً

ترجع الفساد احتياطاً * ولا يلزم عليه النفل لأنه يجوز بنية من التيسار بالإجماع لأنه غير مقدر
 شرعاً فيمكن أن يحصل صائم من حين نوى ما يتيقن * قوله * وهذا بخلاف التقديم أى تأخير النية
 عن اول الامساك يتخالف تقديمها عليه حيث حاز التقديم مع ان النية لم يقترن بأوله أيضاً
 ولم يميز التأخير * والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك يعنى انه قد عزم في الليل ان تمتك الله
 تعالى من الفجر الى الغروب فصحبت النية بوضعها من حيث كونها عزمًا في المستقبل ولم يعترض
 عليه أى على ما قدم من النية ما يبطله لأنه لم يوجد ما يفسده من ترك العزيمة او الاضطرار بعد
 الصبح * والاكل والشرب والمواقة في الليل لاينا في العزيمة المتقدمة بالإجماع لان من شرط
 المناقة اتحاد الحل والليل ليس يحمل الصوم اصلاً فلا كل وما يشبهه لاينا في عزيمته فإذا لم يطل
 يحكم بقاها الى حين الشروع وتعتبر اعضاها مقترنة بحالة الشروع ولهذا عم الجواز انواع
 الصيامات من القضاء وغيره مما لا يخفى فلا يتصور تقديمه اصلاً فلا يمكن الحكم به لان الشيء
 انما يقدر حكماً اذا تصور حقيقة * وهذا كالثبة في اول الصلوة جملة باقية حكماً الى اخر
 الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها بأول الصلوة لتعتبر كذاها *
 ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمثلين فقال الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح
 ولو جاز الحكم باقتران هذه النية بأول الامساك كما جاز في المقدمة لما اختلف الحكم بين اول
 النهار واخره كما لم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره * والارضى ان في صوم الدين
 وجب الفصل بين هذين الوجهين أى بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يميز التأخير
 بالإجماع فكذلك ههنا لأنه اقوى من سائر الصيامات فان الاضطرار فيه يوجب الكفر بغيره
 * وعندنا اذا صام في رمضان بنية قبل ان تصافى بها يميزه واختلف في ذلك طريق اصحابنا
 * م م سوى بينه وبين النفل في الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو
 المذكور في الكتاب فتكلم عليه فقوله لما كانت النية شرعاً ينبغي ان يكون شرعاً على وجه
 لا يؤدي الى فوات الشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجمع اجزاء العبادات في جميع العبادات
 ولا بالجزء الاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعتبر تحصيلها على وجه يقوت في الاعمال
 فلا يمكن بمن يجوز التقديم ليحصل التكليف بقدر الواسع والتأخير يساوى التقديم في هذا المعنى لانالو
 لم يجوز التأخير يؤدي الى التفويت لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غالب وقد
 يشبه عليه رأس النهر وهو ايضا امر متضاد وقد تظهر المرأة عن الحيش ولا تشمر الا بعد
 انقبار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد ان يلبس وكذا الكافر قد يسلم
 في الليل ولا يعلم بوجود الصوم عليه الا عند وجود التهاز واذ ثبت المساواة بينهما في الحاجة
 وجب الحاق التأخير بالتقديم لئلا يؤدي الى فوات الصوم * فان قيل * لا مساواة بين الحاجتين
 لان الحاجة الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة في حق
 البعض ثابتة في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدهماء لا على ما يبطل
 به الاخصاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلاً لنية وان كان يتصور
 ضابطا ليس النافق الصبي المحتمل الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكيفما نحن فيه * على

وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فيق فاما المعترض فلا يحتمل التقديم الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح والارضى ان في الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة لافي حق الكل لان ما ثبت الحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجزاء الحكم فيه على الإطلاق وما ثبت الحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها مارة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للعاجلة غير في الاجرة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذا لاصل وجود الماء وكون الموزو والمدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا انما سوينان الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فطلب المساواة في اصل الحاجة لا في قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وصلحه وكذا بالخصوص والعموم اذا خلاصة منها في موضعها كالعلمة في مواضعها والحاجة الى تجوز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاختص القول بالجواز فيه ﴿ وما ذكر ان بناء الاحكام على ماعم وظل دون ما شد ونذر كلام في غير موضع لان ذلك على ما ذكر فيما كان من الخاص في حيز الندرة فاما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان فيه اكثر كدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرما وان كان الوجود هو الغالب لدخول العلم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وهما الانصاف في حد الكثرة لكثرة جهلتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرت في ان الجهة لولم تكن الاجهة النسيان لدخلت في حد الكثرة لامتلائه على طبع كل فرد من افراد المجلس فكيف وقد كثرت الجهات على ماسبق ﴿ وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قلنا يجوز وافي موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لتبين لكم العنصر فيما وراء محل الحاجة ﴾ على ان وجود النية من الثابت في حق من لا عنده من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد من النية او ما يقوم مقامها في القيل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربه وان تصور ووجد فهو في غاية الندرة فيلحق بالعدم ﴿ او تقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند اعتبار الصنيع عن تقديم النية فصار كالمنورين ﴾ واذا حققت معنى المسئلة فاصح لشرح ما في الكتاب ﴿ قوله الحاجة الى النية لان يصير الامساك قرينة معناه النية يحتاج اليها لغيرها لاندائها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدي الى تقويت ذلك التفسير ﴾ وهذا الامساك واحد الى الكف الى آخر التمار ركن واحد تمت بخلاف الصلوة فله اركان ﴾ غير مجزى صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بفساد جزء بعد ما تم بحكم بفساد الكل ﴿ وحاصل المعنى ان الصوم وان كان مركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشي لا يتجزأ لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشي واحد كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمادخل جميع البدن تحت الخطاب صار كشي واحد حتى جاز نقل اليه من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك هنا لا دخلت الامساكات المتعددة في قوله تعالى تم اتوا الصيام الى الليل صارت كشي واحد فلا يتجزأ صحة وفسادا ﴾ والثبت على

وظنن ان الحاجة الى النية لان يصير الامساك قرينة وهذا الامساك واحد غير متميز صحة وفسادا والثبت على العزيمة حال الاداة ساقط بالاجماع للجهل وحال الابتداء ساقط ايضا للجهل وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلوة

العزيمة حال اداء هذه العبادات بان يدوم على العزم الى حاله الا انما ساقط عن المكلف بالإجاء
 كما في سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقفه في الحرج وربما لا يكون في الوسع
 وهذا معنى قوله **العجز** * ولهذا لو اغنى عليه اولى لم يخطر بباله الصوم بعد ما وجد العزم يتأدى
 صومه * ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية بالاولى لاستدامة النية من اولها الى
 آخرها * وحال الشروع في الاداء اى الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادات ساقط
 عنه بالإجاء ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع *
 وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة بأول حال الاداء ايضا **العجز** وهو ان وقت الشروع يشبه
 لا يعرف الا بالصوم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق
 الذين بنيت امور الشرائع على عادتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل من لم ينام بالليل
 وبعد ما كان متيقظا يشبه اول الغيب بالليل فسقط اشتراط اقتران النية بأوله * وصار حال
 الابتداء في الصوم من حيث انه يخرج في قران النية بهانظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه
 يخرج فيها على الثبات على العزيمة * وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها
 من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا * فصار الحاصل ان قران النية
 بابتداء الصوم متعذر والثبات على العزيمة حال بقاءه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير
 متعذر كما في ابتداء الصلوة * والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة
 به في حالة البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة لكونها متصلة بركن العبادات كالنية المتصلة بابتداء
 الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى * ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية
 بابتدائه * اطلق التقديم اى اجزاه مع فصل النية عن ركن العبادات وهو الامسالك لانه اذا نوى
 في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالإجاء مع ان النية لم توجد حال
 الشروع ولا حال البقاء حقيقة * وجعل اى العزم المتقدم المعلوم حقيقة موجودا تقديرا *
 فصار له اى لا قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى
 الامساك من الصبح الى الغروب * ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بوجود
 حقيقة حالة الاداء * على حد الاخلاص اى على حقيقته * وكلمة على متعلقة بالاداء
 لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادات عن العادة
 وقد قدمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا * او العجز الداعي الى التاخير موجود في
 الجملة يعنى به ان العجز الذى ذكرنا كما هو داع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك
 هو داع الى جواز التاخير في حق بعض المكلفين كما في حق القسم بعد الصبح وامشاله *
 وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تدفع بتميز التقديم في الحسن لان فهم اصحاب هذه الاعذار
 وانما يدفع بالكيفية بتميز النية من النهار * وفي يوم الشك ضرورة لازمة اى في حق الكل
 لان تقديم النية من صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اذا صوم فرض
 رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي وكذا لا يجوز نية النقل

ثم العجز اطلق التقديم مع الفصل
 من ركن العبادات وجعل
 موجودا تقديرا فصار له
 فضل الاستيعاب ونقصان
 حقيقة الوجود عند الاداء
 على حد الاخلاص والعجز
 الداعي الى التاخير موجود
 في جملة في جنس من يقيم
 بعد الصبح او يتيقن عن
 غفلة وفي يوم الشك
 ضرورة لازمة لان تقديم
 النية من الليل عن صوم
 الفرض حرام ونية النقل
 عندك لغو قد جاءت
 الضرورة فلان ثبت بها
 التاخير مع الوصل بالركن
 اولى ولهذا رخصان في
 الوجود عند النقل وهو
 حقيقة الاصل ونقصان
 القصور عن الجملة بقليل
 يضل الغو فاستويا في
 طريق الرخصة بل هو
 ارحم وهذا الوجه يوجب
 الكفارة بالقطر فيه

فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتأخير النية * فلان ثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى * وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا الجزر المطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم فيه متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاستقلال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوطاع للضرورة وهي موجودة في النية المتأخرة فلان يجوزها مع وصلها بالركن كان اولى ﴿ فان قيل ﴾ هذا انما يستقيم ان لو أمكن اعتبار المتأخرة تقدرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عزما في المستقبل بقيت كذلك واقرنت بكل جزء لان ينشأ انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح حتى تأخرت صارت كما لو نوى صوم بعض اليوم اذ هي لاتعمل في الماضي بوجه ما ﴿ قلنا ﴾ لا حاجة الى القول ببقاء حكمه لانه ظم دليل سقوط الامتناد حقيقة فلان ساغ لاحد ان يحكم بالافتران بكل جزء منه حكما مع العداء حقيقة جاز لآخر ايضا ان يجعل الافتران بجزء منه حقيقة كالافتران بالكل لانه من حيث اتصافه بكونه صوابا جلة الاسماكات في اليوم شيء واحد فكان الافتران بجزء منه حقيقة افترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال ولهذا اي وما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة * في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة * وهو اي الوجود عند الفعل * حد حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالفعل فاذا اقرنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والافتران به تقدرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الافتران حقيقة لاتقدرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في المتأخرة دون المتقدمة * ونقصان القصور اي وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ما قصر عنه العزم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة * ليحتمل العفو لان القليل عمل العفو كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع مادون المحصة بما بين الاسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا الكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عند الفعل والكمال في المتأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها فصورها عن الجملة حقيقة * فكانا مستويين في طريق الرخصة اي في جواز الترخيص بها بل هذا ارجح اي التأخير اولى بالتخصيص به لان الاستيعاب فيه موجود قدرا ايضا لانا اتنا النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقديم ثابت قدرا لاحتقافا فصلا جهة نقصان في المتأخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتأخرة من التعارض فصلا التأخير ارجح ﴿ فان قيل ﴾ يلزم على هذا ان تكون النية من التبرافضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع ﴿ قلنا ﴾ انما كانت النية من اهل الفضل لان فيها السارعة الى الاداء والتأهب له اولا لاخذ بالاحتياط لا لاجال في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد الندم لما فيه من السارعة لالتحاق

كأن الصلوة نفسها به وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار ﴿ قوله ﴾ ولما
صح الاختصار الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح
اي لا صح اختصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل
من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقدرا وذلك هو الاكثر اذله حكم الكل
في كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع
الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التي
تقابلها ذلك اولى فاما ما زاد على النصف فقلب على مقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكتبته على
وقائ الدليل ﴿ خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالتل من وجه
وهو القيمة جـ لـ خلفا عن التل من كل وجه اذا قطع التل في ضان العدوان ﴿ وهو ان يشترط الوجود
في الاكثر الضمير راجع الى المصير اي المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية في الاكثر
لان الاقل الذي لم يصادفه النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم ﴿ ولا ضرورة في ترك
هذا الكل الثابت تقديرا يعني انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة قال ذكرناها ولا ضرورة
في ترك هذا الكل التقديري واعتبار مادونه فلهذا لم يجوز الصوم بالنية بعد الزوال ﴿ ولا قال
قد يتحقق الضرورة ايضا في حق الذي اقام اوقافا بعد الزوال الذي بلغ اواسم في القيل
ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال ﴿ لا انما اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار
الكل لوجود خلفه وهو الاكثر وهما قد فات الاكثر وضوؤه فات الصوم لان الاقل الذي
صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم فكان وجود الضرورة
هنا كوجودها بعد الغروب فلا يبايها ﴿ قوله ﴾ ورجعنا الكثير على القليل جواب عن
قوله وجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجع على القليل فالكثرة
وان كانت من الاوصاف كالصححة والفساد الا ان هذا الوصف ثبت لشيء باعتبار ازدياد
في اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصححة والفساد لانهما من
الوصاف المصضة التي لاتعلق لها بالوجود قطبها يطرأ ان بعد الوجود فكان الترجيح
بالكثرة راجعا الى الذات وبالصححة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات
اصل والحال تبع ﴿ عبارة الشيخ في شرح التقرير ولما وجدت النية في الاكثر فتوجد
بعض العبادة وعدم البعض فالشافعي رجع جانب العدم على الوجود احتياطا لامر العبادة
ونحن رجعنا الموجود على المعدم باعتبار الكثر فهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات
ومافيه الشافعي راجع الى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحا ﴿ قوله ﴾ ولا صيانة
الوقت يجوز ان يكون عطفنا على الدليل المتقدم من حيث المعنى ﴿ ويجوز ان يكون عطفنا
على قوله لانه في الوجود راجع يعني ورجعنا الكثير المرجوح فيه النية على القليل الذي لم
يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود اي في وجوده وذلك راجع ولان صيانة الوقت الذي
لادرك له اصلا على العبادة واجب لانه تعالى فرض عليه الاداء في هذا الوقت وفواته يفوت

وروى ذلك عنهما ولا يصح
الاختصار على البعض
للضرورة وجب المصير الى
ماله حكم الكل من وجه خلفا
عن الكل من وجه وهو ان
يشترط الوجود في الاكثر
لان الاقل في مقابله في حكم
العدم ولا ضرورة في ترك
هذا الكل تقديرا فلم يجوز
بعد الزوال وجه الكثير
على القليل لانه في الوجود
راجع وبطل الترجيح
على ما قلنا بصفة العبادة
لانه حال بعد الوجود
والكثرة والقلة من باب
الوجود والوجود قبل
الحال فوجب الترجيح
على ما ياتي بيانه في باب
الترجيح ان شالله ولان
صيانة الوقت الذي لادرك
له اصلا على العبادة واجب
وهو معنى قول مشايخنا

الاداء لا الى خلف في حق فضيلة الوقت فوجب صيانه احترازاً عن القوات واليه اشار النبي عليه السلام بقوله من آتاه صوم يوم رمضان لم يقضه صيام الدهر ولا وجه الى الصيانة في حق اصحاب الاعذار المذكورين لا يجوز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاب النهار فوجب القول به اذا لم يجز مع ذلك يمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التقويت **﴿ فان قيل ﴾** لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لقوت الفضيلة كن عليه التغير لو خاف فوت الجمعة والجمعة لا يسقط عند الترتيب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجمعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان القايث هو الفضيلة وجاز في صلوة العيد والجمعة لان القايث اصل العبادة وهما الفائتان الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لقواتها **﴿ قلنا ﴾** نحن لا نتول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغي ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت اصل الصوم اذا الحاجة يدفع ما امكن **﴿ وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجمعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بصوت فضيلة اخرى وهى اذا بالصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة فوت فضيلة اخرى **﴿ وكذا لا يسقط الترتيب لقوت الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اداؤها قبل الوقت **﴿ وفي قوله لا ادركه اصلاً اشارة الى الجواب عن******

صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز نية من النهار لا لما جوزه في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالقوات اصلاً على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقى على الاصل **﴿ قوله ﴾** اداء العبادة في وقتها مع القصدان اولى اى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التقويت كاداء الغصير وقت الاحرار اولى من قضائها بعد الغروب **﴿ قوله ﴾** فصار هذا الترجيح متعارضاً اى صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير متعارضاً لان ما يوجب ترجيح معنيين احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضى ان يكون التأخير اولى من التقديم وان يجب الكفارة اذا اضره **﴿ والثاني صيانة الوقت وهذا يقتضى ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالقطر لكن**

خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضاً **﴿ وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير في صورة التأخير يكون العبادة مؤداة في الوقت يعارضه ترجيح الشافعي وهو ان الجزء الاول من النهار عرى من النية فيصكم بالساعات احتياطاً لان كل واحد من الترجيعين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيع الاول لانه راجع الى القات فلم يعارضه ترجيع الشافعي هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا اضر بخلاف الترجيع الثاني لانه ضعف بالمعارض**

فصار له شبه عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة **﴿ قوله ﴾** وروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله **﴿ ذكر في المبسوط اذا اصبح غيرنا وللصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله يلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صرح**

ان اداء العبادة في وقتها مع القصدان اولى فصار هذا الترجيح متعارضاً وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه وروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله

فيتكامل جنابه بالفطر كما لو كان نوى بالليل * وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله أن ظاهر قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل ينفي كونه صائماً بهذه النية والحديث وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في دهر ما يندري بالشبهات كن وطئ جارية أنه مع العمل بالحكمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام أنت ومالك لأبيك * وما ذكره ههنا موافق لمنظومة * وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في طريقته لافرق في وجوب الكفارة بين ما إذا نوى من الليل وبين ما إذا نوى من النهار في ظاهر الرواية وفي التواضع قال لا يلزمه الكفارة فيما إذا نوى من النهار والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية * فإن قيل * لانظير لما اخترتم من جواز تأخير النية في الشرع فلا يجوز العمل به فاما لجواز التقديم فنظائر جنة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكاة على الأداء وغيرهما * قلنا * نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فيعد وجودها بقلب صوماً شرعياً * وثوق الامر على ما يوجد بعد موجود في الحسيات والشرعيات فإن ارى حكمه موقوف على الإصابة وتصرفات الفضولي موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظاهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة وعدمه وكذا الوجبة المؤداة مع تذكر الفسأة حكمها موقوف عند أبي حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية في الأكثر طريقاً مسلوكة * قوله * ولم نقل بالاسناد جواب عما قاله الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بوجه قال إنما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاسناد كما اخبره بعض مشايخنا اعتباراً بحكم البيع بشرط الخيار فانه ثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصلح لان الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعلوم فانه لو كان الخيار لم يشرى وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البائع وهلك ثم اجبر البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق اسناد النية وهو معنى ما قال الشافعي رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي * قوله * ولا يفسد الجزء الاول رد لقوله اول اجزاء الفعل مقترن الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فسادها يلزم فساد الباقي فقال نحن لا نقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك في اول النهار موقوفة على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية في ذلك الوقت كان كصولها في الجميع وتبين ان الفعل في اول الوقت كان عبادة لما بينا ان الامساكات في كونها صوماً شيئاً واحداً لا يفتقر اقتران النية بجزء منها كان اقتراناً بجمعيها ضرورة عدم التجزؤ * وان لم يتصل النية بشيء من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذي يمكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوماً * فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديراً كما في النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول قاسد لانتفاء دليل الفساد وهو انعدام النية * قوله * والامساك في اول النهار قرينة الاخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاسناد ولا يفسد
الجزء الاول مع احتمال
طريق الصحة والامساك
في اول النهار قرينة مع
قصور معنى الطاعة فيه
لانه لاشقة في الامساك في
اول النهار فصار أثبات
العزيمة فيه تدبيراً لإصحاقاً
وقد لجمه وتوفيرا لحظه

بان احتمال طريق الصحة ويجوز ان يكون ابتداء كلامه وبانه ان المعتاد في الاكل هو القداء
والعتاء فاما رادها من السرف والثرة ولهذا وعد الله تعالى في الاخرة العذاب المشاهل
ولهم زرع فيها بكرة وعشا والصوم عبادة فيكون تركا المعتاد يحصل معنى المشقة لانها
مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخير الى القرب فكان معناه تأخير
العشاء وترك العشاء المعتاد هو عند الضمومة اماما قبل ذلك من الترك فتخرج على العادة لامتدتها فيما
يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضمومة من حيث المعنى الان الامساك فيها لا يصلح للركنية الا
بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة ضرورة هذا الامساك ركنا فكان
هذا اصلا وما تقدم عليه تعالى ومعنى النية القصد الى ترك القداء لله تعالى فاذا نوى في هذا
الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة بول العبادة معنى وهو اصل فيستحب نية
فيما ثبت فيه كالام يستحب ولها في الاسلام والساق والرق والاسبلا والتدبير وكالامر
والولى يستحب العسكر والعبد في نية الاقامة فينتب النية فيما تقدم تقدرا وان لم يثبت تحقيقا
وكان اثبات النية فيه تقدرا لا تحقيقا فانه لحدته وتوفيره لخلقه واذا وجدت النية المناسبة له
لا يجب الحكم بفساده والله اعلم ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من التبرار وثبت
في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكما يصح المقيم عنده وعند
زفر لا يجوز لهما الصوم الابنية من الليل كذا في المبسوط وذكر في خاوى القاضى الامام
فخر الدين وغيره مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع
الفجر قال ابو يوسف يجزىهما وبه اخذا لحسن رجعهما الله فهذا يشير الى عند ابى حنيفة ومحمد
رجعهما الله لا يجزىهما وجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحب عليهما في هذا الوقت فلا يمين
عليهما الابنية من الليل كالتقصاء وجه عدم الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق
الصحيح المقيم الان لهما الترخص بالقطر فاذا لم يترخصا صحت منهما النية قبل انتصاف النهار
كما يصح من المقيم وكالتفصيل قوله وعلى هذا الاصل وهو ان وقت الصوم ميار قلنا
التفصيل مقدر بكل اليوم لان الوقت لا كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان ينتهي المعيار لوجود
ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليحقق منه الصوم الشرعى
فينسد بوجود المتاني في اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت
الحائض بعد الفجر واراد ان يتنقل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا يتاخر بالنية بعد
انتصاف النهار وقال الشافعى رحمه الله انه ليس بقدر شرعا بل يصير صائما من حين نوى
لان النبي عليه السلام قال اذا لصائم وهى كلمة تنهى عن الاخبار بالصال ولان مبنى
التنوع على الشافعى فتاوى بقدر ما يؤيده الاثرى ان صلوة التفل يجوز فاعدا وراكبا
مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافذة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة
ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال فيقول وكذا مع المتاني في اوله كالكفر والحيض في قول
ولكن بشرط عدم الاكل في اوله النهار لان ركنه اسماك يتخالف هوى النفس ولا يحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان
صوم التفل مقدر بكل
اليوم حتى ضد بوجود
المتاني في اوله ولم يتاد الا
من اوله ولم يتاد بالنية في
الآخر لان الصوم عرف
قربة بمعاره ولم يعرف
معاره الا اليوم كامل فلم
يجز شرع العبادة واما
الامساك في اول يوم العرف
يشرع صوما ولكن يكون
ابتداء تناول من الفرائين
كرامية للاضياف ان
يتناولوا من غير طعام
الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فإنه لا يحل الامساك مطلقا للعادة على ان الاكل في اول النهار لا يمنع من صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القشاشي وقد يوجد في الشرع امساك بعض اليوم قربة كما في يوم الاضحية فيحوز ان يكون قربة في غيره من الايام ايضا * ولنا ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قربة الا بمسار شرعي ولم يعرف مساره في الشرع الا يوم كامل فالذي يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معيارا له اذلا مدخل لمرأى في معرفة المقادر الشرعية * واذا كان كذلك لا يتأدى بالنية بعد الزوال كالقرض لقوات اكثر اركان بلاية والدليل عليه ان من قدر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما لصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر لا يجب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النفل تبع للقرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه اذني مقادر القرض ويجوز قاعدة اوراقيا لان القرض يجوز بثلث الهيئة عنداخذن وكذا الصدقة بالتفصيل قد تقع عن القرض حتى لو وجبت عليه زكوات قاذى دافعا لمقط عنه الواجب بتقديره في احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك في بعض اليوم قصدا لا يقع عن القرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به * ولا تحسكه في الحديث فان قوله عليه السلام اني اذا لصائم اخبر عن حالة العزم غير بلسانه ما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعي وكان قوله لصائم منصفا الى الصوم الموعود في الشرع ولا في ما ذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لا اثر للنشاط في التقدير اصلا فان لو اراد ان يصلي ركعة او يكتفي بسجدة واحدة في كل ركعة او تقدم المجهود على الركوع و اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك باجماع وانما اثر نشاطه في انه يخير في فله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعي فثاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لافي تغيير التقدير الشرعي * واما الامساك في اول يوم الحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما تدب اليه في حق اهل الامصار ليكون ابتداء التناول من ضيفاته الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضفوا الا بعد الصلوة * قوله * ومن هذا الجنس اى من جنس ما صار الوقت متعبا له كشم رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بينه اى وقت معين مثل ان يقول الله على ان اصوم يوما او شهرا او سنة * لما اقبل صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتثبيت * واجبا بالنذر * لم يبق نقلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين متنافين او متباينين وهما كونه نقلا واجبا لان النفل لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب المستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر اتى النفل ضرورة * فصلا

ومن هذا الجنس الصوم
للمنذور في وقت بينه لا يتلب
بالنذر صوم الوقت واجبا
لم يبق نقلا لانه واحد
يقبل وصفين متضادين
فصلا واحدا من هذا
الوجه فاصيب بطلان
الاسم ومع الخطأ في
الوصف وتوقف مطلق
الامساك فيه على صوم
الوقت وهو المنذور لكنه
اذا ساهم عن كفاية
او قضاه عليه صح ما عاوى
لان التعيين حصل بولادة
النذر وولايته لا تدو
فضح التعيين فيما يرجع الى
حقه وهو ان لا يبق النفل
شرعا فاما في ما يرجع
الى حق صاحب الشرع
وهو ان لا يبق الوقت
مختلافا فلا فاضطر في احتمال
ذلك العارض بالوليد

أى الصوم المشروع في هذا الوقت * واحدا من هذا الوجه أى من حيث أنه لم يحتمل
 صفة التغطية وأن بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة * فأصيب بطلاق الاسم أى يقع
 عن النذور بالنية المطلقة * ومع الخطأ في الوصف أى بنية النفل كصوم رمضان * لكنه
 إذا صامه أى صوم الوقت أو صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب آخر صح عما توى
 لأن التعين أى تعيين الناذر الوقت فصوم النذور حصل بولائه فلا يصدوه * لحقه أى
 لحق صاحب الشرع * فأعتبر أى هذا الوقت * في احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع
 إلى صاحب الشرع * بما لو لم ينذر أى بعدم النذر * أو المعنى فأعتبر النذر أو التعين في
 حق إبطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو التضاد والكفارة بما لو لم ينذر أى بالعلم *
 بمعنى كأن الموجب أصلي في هذا اليوم هو النفل حقا فعبد وصوم القضاء والكفارة كان
 محتملا فإذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالإيجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت
 لصوم القضاء والكفارة إذ لو ظهر أثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس يحق
 من قبل نفسه وذلك لا يصح كمن سأل عليه سمعتا اليوم يرد به قطع الصلوة لا يعمل إرادته
 فيه لأنه تبديل للمشروع فكذا هذا * وأعلم أن إيراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لأن هذا
 النوع في بيان ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيار ولكنه
 ليس بسبب إذ السبب فيه النذر على ما عرف فكان إيراد هذا القسم الذي يليه أولى وإنما أوردته
 في هذا النوع لأن شبه بصوم رمضان أقوى من شبه بصوم الكفارة لأن الوقت فيه معيار
 وشرط للآداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا أوردته هنا * قوله * وأما
 الوقت الذي جعل معيارا لاسيما وهو القسم الثالث من أقسام الموقفة * فالشيخ ذكر هذا القسم
 في أقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لأن له شبهات جميعا فشبهه بالموقفة
 أنه يتعلق بوقت مقدر له وهو النهار لا بطلاق الوقت كالأزمنة حتى لو آداء ليلا لم يعتبر بخلاف
 الأزمنة وشبهه بالمطلقة أنه لم يتعلق بوقت معين بوقت الآداء فونه كما يفوت بفوات شهر
 رمضان بل متى آداء يكون مؤديا لا فاضيا فأختر الشيخ جانب كونه موقفا وأختر غير جانب كونه
 مطلقا * والوقت فيها أى فيما ذكرنا من الصيامات معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم
 واحد وآداء كفارتين بالصوم في شهرين * لأجيب بأن سبب الكفارات ما تضاف إليه من ظهار
 أو قتل أو زنى ونحوها وسبب القضاء التغطية أو القنوت أو القنوت أو ما هو سبب الآداء وسبب النذر
 المطلق أى النذور المطلق * ومن حكمها أى من حكم هذه الصيامات أنها من حيث جعلت قرينة
 لاستغنى عن النية وتبكي في أكثر الامساك كما في صوم رمضان والنذر للمعين والشروط ومن
 حيث أنها غير متعينة في هذا الوقت بل هي من محتملاته لا يكون توقف الامساك في هذه
 الصيامات إلا على صوم الوقت وهو النفل اذهب الموضوع الأصلي في غير رمضان * فأما
 على الواجب فلا أى أما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لأن
 الواجب محتمل الوقت وإنما يكون التوقف على الموضوعات الأصلية كما في قولك رأيت أسيدا

وأما الوقت الذي جعل
 معيارا لاسيما فكل
 الكفارات الموقفة بالوقت
 غير متعينة كقضاء رمضان
 والنذر المطلق والوقت
 فيها معيار لأجيب ومن
 حكمها أنها من حيث جعلت
 قرينة لاستغنى عن النية
 وذلك في أكثر الامساك
 من حيث أنها غير متعينة
 لا يتوقف الامساك فيها
 إلا على صوم الوقت وهو
 النفل أما على الواجب
 فلا لأنه محتمل الوقت وإنما
 يتوقف على الموضوعات
 الأصلية فأما على المحتمل
 فلا فلهذا كانت النية من
 آداء شرط ليقع الامساك
 من أوله من العارض الذي
 يحتمل الوقت فأما إذا
 توقف على وجه لا محتمل
 إلى غيره ومن حكمه أنه
 لا نفوذ له لما لم يكن
 لا انتقال الوقت متعينا

يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم على رؤية أنسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة الصوم الوقت التي لا يدرك اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصلى لوقت لافيا هو محتمله فاذا كان الوقت عينا لفرض كرمضان كان الوقت عليه ففقد عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فوقف عليه فلا يغذ على غيره فلهذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الاسماء من اوله من محتمل الوقت فاذا نوى من الليل صوم القضاء ينقذ الاسماء من اول النهار لحتمل الوقت فيجوز عاما اذا انعقد الاسماء للوضع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت * وهذا في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التماخي ففرق الشيخ بينهما بما ذكر * ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقوم ومن حكمه انه لا يتضييق عليه وجوب الاداء وحكى عن ابي الحسين الكرخي ان عند ابي يوسف رحمه الله يضييق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم * قوله * واما النوع الرابع من الموقته فهو المشكل اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضييق * مناهى من الموقته على تأويل المذكور * وهو حج الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذا الاشكال في وقته لاقى نفسه * وبان الاشكال من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة يتأدى بركان معلومة ولا يتفرق الاداء جميع الوقت فن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الاداء اجمعة واحدة يشبه وقت الصوم * والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى يمين على وجه لا يفضل من الاداء ما يستلزم اشهر الحج من السنين التي ياتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح التقوم فقال وقت الحج وقت وعين جعل ظرعا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له طرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق القوات فسميها مشكلا وهكذا في التقوم ايضا وهو الصحيح * قوله * واشهر الحج في كل عام الى اخره يعني لا يدرك ان وقته متوسع في الحقيقة في حق ككل من وجب عليه ام متضييق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعيش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا * ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه حتى اذا اخر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق لكون ذلك عام من عمره * فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو صحيح اي ثابت مع الوصف الاول عند ابي يوسف رحمه الله يعني اشهر الحج من العام الاول متعين للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى المقابل ام لا فيأتي بمناخه عنه كافي الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة * قوله *

ولما النوع الرابع من الموقته فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ولا خلاف في الوصف الاول حتى اذا اخر من العام الاول كان مؤديا فاما الوصف الثاني فهو صحيح عند ابي يوسف في الحال واشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الاول لا يصير كذلك الا بشرط الادراك

وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ مَوْصِيًّا
بِيعْ تَاخِرَةً مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ
وَقَالَ الْكُرْخِيُّ وَجَعَلَهُ
مِنْ مَشَائِئِهِ أَنْ هَذَا يَرْجِعُ
إِلَى الْأَمْرِ الْطَلْقِيِّ مِنْ
الْوَقْتِ يُوْجِبُ الْقَوَامَ لَا
مِثْلَ وَجوبِ الزَّكَاةِ وَمَوْصِيَّةِ
الْفُطْرِ وَالْمُشْرِ وَالتَّنْذِرِ
بِالصَّدَقَةِ الْمَطْلُوعَةِ هَذَا إِذْ
يُؤَسِّسُ عَلَى الْقَوْرِ وَقَالَ
مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ الْقُرْآنِيُّ
فَكَفَّنَكَ الْحَجَّ فَأَمَّا حَسَنُ
الْوَقْتِ فَلَا الَّذِي عَلَيْهِ أَمَامَةُ
مِثْلَئِكَ أَنَّ الْأَمْرَ الْطَلْقَ
لِلْأَجَابِ الْقَوْرِ بِخِلَافِ
فَأَمَّا مَسْأَلَةُ الْحَجِّ مَسْتَبَدَّةٌ
فَقَدْ هَبَّ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ فِي ذَلِكَ
أَنَّ الْحَجَّ فَرَضَ الْعَرَبُ لَا
خِلَافَ إِلَّا لَهُ لَا يَشْأَى
وَبِكُلِّ عَالٍ أَلَا وَقْتُ غَايَ
يَكُونُ وَهَتْهُ نَوْعًا مِنْ أَوَاقِ
يُشِيرُ الْحَجَّ بِعَرَفِهِ وَإِلَيْهِ
فَيُضَيِّعُهُ كَمَوْصِيَّةِ الْقَضَاوَةِ
تَنْهَرُونَ اللَّيَالِ وَالْأَبْدِ
تُعَيِّنُهُ فَلَا يَمِينُ الَّذِي يُلِيهِ
الْأَبْعِيثُ بِطَرِيقِ الْأَدَاءِ
الْأَثَرِ أَنَّهُ مَتَى إِدَاءُهُ كَانَ
مَوْصِيًّا وَلَوْ كَانَ الْأَوَّلُ
مُتَعَانِصًا لِتَاخِرِهِ مَقْصُودًا

يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد وأما إذا مات قبل أن يحج فإن كان الموت فجأة لم يلحقه ثم وإن كان بعد ظهور أمارات يشهد قلبه بأنه لو أخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه بقيام الدليل فإن العمل بدليل القلب واجب عند عدم الأدلة * واستدل محمد رحمه الله بأن الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت أدائه إلا أنه لا يتأدى في كل عام إلا في وقت خاص وهو أشهر الحج فيكون وقته نوعا من أنواع أشهر الحج أي فردا من أفرادها لا أشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة يمضي إلا وتوهم إدراك الوقت بعدها وانما ثبتت الجزم بعارض الموت فرجعنا الحياة عليه لأن ما كان ثابتا ظاهرا بقاؤه إلى أن يظهر الزيل وفيه شك فلم يعتبر وإذا كان كذلك لا يتعين إلا بتعيينه فلا كصوم القضاء فإنه موقت بالمهر ووقت أدائه التمر دون العيال كما أن وقت الحج أشهر الحج دون باقي السنة ومع هذا لا يتعين الإتيان بالعذر فلا تكذا هذا * ولا ييوسف رحمه الله أن أشهر الحج من السنة الأولى في حق المخاطب به آخر الوقت فيعمر التأخير عنه كما في آخر وقت الصلوة وذلك لأن الوقت في حقه أشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والأشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الأشهر هي المتصلة بعمره بيقينا والتي لم يحن بعد غير متصلة بعمره فلا يصير وقت جنة الاتصال وذلك مشكوك والاتصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الاتصال لا يبق وقت الحج غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تقويتا كالتأخير من غير وقت الصلوة * تحققة أن بعض وقت عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يرجع عوده إلى العيش إلى العام القابل وفيه شك لأن العيش إلى سنة ليس بأرجح من الموت فلا يثبت الفوت بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف السواجبت المطلق عن الوقت حيث له أن يؤخره لأن الفوت فيه بالوقت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع التثبت بالاحتمال فأما التثبت هنا فالفوت بعض الوقت فلا يرتفع بالاحتمال وهو العيش إلى السنة القابلة * ونظيره المنقود لا يورث عنه ماله لأن ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يورث من أحد لأن ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك أيضا * بخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لأن الموت في ليلة نادر فلم يعد تقويتا على ما ذكر في الكتاب * فصار حرف المسئلة أن الخصم يقول لافوت الألبوت فإن جميع العمر وقت الأداء ويعتبر الظاهر لبقاء ما كان من القدرة ولا يبطئها بالوهوم * ونحن نقول إذا تضرر الأداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوت وله احتمال أن لا يكون فواتا بالأدراك وفيه شك فحكمنا بالفوت لعمال على احتمال أن لا يكون فواتا * فان قيل * قد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وتزلت فرضيته سنة ست منها فلان التأخير جائز قلنا * تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بأمر الحروب وغيره * ولأن التأخير إنما حرم لفوت وذلك بالشك في العيش وقدر تقع ذلك في حقه عليه السلام فإنه كان يعلم أنه يعيش إلى أن يبين أمر الحج الذي هو أحد أركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار تأول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في

والدليل عليه أنه بقي وقتا للنفل مع العلم يشرع في مدة واحدة الأحج واحد ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان فتحت أنه غير متعين الإبدال له ومتى تعين بالإداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولا ييوسف رحمه الله أن أشهر الحج من العام الأول متعينة للأداء فلا يحل له التأخير منها كوقت الظاهر للظهور وانما قلنا هذا لأن الخطاب للأداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد لا من أحده لأن الحاجة لا يثبت إلا بإدراك وقت آخر وهو متكوك لانه لا يدركه إلا بالحياة إليه والحياة والمات في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الإدراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا مصارعة

حق غير كذا في الاسرار * واعلم ان مذهب اليه محمد من القول يجوز التأخير بشرط سلامة
العاقبة على مآذرك في البسيط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة
فلا يمكن به الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اؤخره الى
السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عنى فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم
فلم يأثم بالوت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم
الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التأخير وان كان في علمك انك تموت تلك التأخير
فيقول او ما يدري ماذا في علم الله فاقوا كم في حق الجاهل فلابد من الجزم بالتحليل او التحريم
فيؤمن منه القول بعدم الاثم وازمان كما هو قول الشافعي والاثم بنفس التأخير وان لم تمت
كما هو قول ابي يوسف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * ثبت ان الصحيح من قول
محمد ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر به * قوله * ويصير الساقط بطريق
التعارض كالساقط بالحقيقة يعني فتمسك شهر العالم القابل من كونها وقت الحج في حقه تعارض
دليل الادراك وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بينا انها سواء في هذه المدة
فصار كأنه سقط حقيقة اى صار كأن اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فبقى هذا الوقت
الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون تقويتا كتأخير الظهر من
وقته * بخلاف الصوم اى صوم القضاء والكفار ونحوهما لان تأخيرهم عن اليوم الاول لا يؤثرون
لما ذكر في بكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للحال
غير قائم اى تعارض الحيوة والموت في ليلة غير قائم لان الحيوة غالبية والموت نادر فلا يسقط
ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط تعارض الحيوة والموت ولم يوجدوا ذالم يسقط كان
من احاد اليوم الاول فلم يثبت بعينه للاداء فجاز التأخير * وفي بعض النسخ لان التعارض
للمحال قائم اى يعارض اليوم الاول والثاني للمحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجئ اليوم
كما في الحج لان ذلك نادر فلا يقابل القالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول
للاداء فجاز التأخير * وقوله للمحال اشارة الى ان التعارض في الحج لمحال معلوم وان احتمل
ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا قبل الادراك ثابت وهذا القصد يدل على ان ما في هذه
الفتحة اصح * قوله * ولا يلزم ان التفل يقي مشروما جواب عن قوله والدليل عليه انه
يقي وقتا لتفل * وتقريره ان التعيين انما يثبت ههنا بعارض خوف الفوت لانه امر اصلى
فيظهر التعيين اى اثره في حرمة التأخير وحصول الاثم به لا في انتفاء شرعية التفل بخلاف تعيين
رمضان لقرض فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في انتفاء التفل وحصول الاثم
جميعا * فاما ان يبطل بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمالم بالشروع في التفل فلا تعني
شروعه في التفل اختيار جهة الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذلك كما له
اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة
جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة * قوله * ومن حكم هذا الاصل اى وقت
للمعيار

وفصير الساقط بطريق
التعارض كالساقط بالحقيقة
فصير كوقت الظهر في
التقدير بخلاف الصوم لان
تأخيرهم عن اليوم الاول لا يؤثرون
والتعارض للمحال غير قائم
لان الحيوة الى اليوم الثاني
غالبية والموت في ليلة واحدة
بالقبالة نادر فلا يترك
الظاهر بالنادر واذا كان
كذلك استوت الايام كلها
كانه ادركها جملة فخير
بينها ولا يتعين اولها
ولا يلزم ان التفل يقي
مشروما لانا انما اعتبرنا
التعيين احتياطيا واحترازا
عن الفوت فظهر ذلك
حق الاثم لا غير فاما ان
يبطل اختيار جهة التقصير
وللمسلم فلا ولا يلزم
اذا ادرك العالم الثاني لا كما
انما عين الاول لوقوع
الشك فاذا ادركه وذهب
الشك صار الثاني هو
التعين وسقط الماضي لان
الماضي لا يحتمل الاداء بعد
مضيه وفي ادراك الثالث
شك فقام الثاني مقام
الاول ومن حكم هذا
الاصل ان وقت الحج ظرف
للمعيار

الحج أو الوقت المشكل أنه ظرف لامعيار وقوله أن وقت الحج إقامة للمظهر مقام المضمر * إلا ترى أنه أي وقت الحج بفضل عن أداء الحج فإن وقت الوقوف وهو الركن الأعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما ولو كان معيار الأفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم * وإن الحج أفضل عرف بامتثالها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها * وصفاتها أي وهيئاتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعي والرمي وتقديم بعضها على بعض * لامعيارها أي لادخل الوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهور ومساكنته لوقت الصوم ليس من حيث أنه مقدر للعبادة بل من حيث أنه لم يشرع فيه إلا الحج واحد وذلك لأوجب اشتباها في ظرفيته فإنه لو أن حج آخر فيه لكان قادرا عليه بل على مثله من غير نقصان في الأول كما في وقت الصلوة فثبت أنه في ذاته ظرف لامعيار وإذا ثبت أنه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهور * قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله العبادة من أعلم بأفعال معلومة بنفسها صارت متقدرة تلك الأفعال بالوقت وإذا لم يقدر بالوقت لا يصير الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضي تعيينه بحلا ذلك الفعل في غيره لأن الحال يحمل إنما يبقى غيره إذا استغرق كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفي غيره والانتفاء بسبب القرض ليس بنقص الكتاب فإنه ليس فيه نيل على دفع غيره صريحا بل يحكم ضيق الوقت وذلك باستتراق الحال للحمل كله ولا استتراق إلا إذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فإنه إذا فسر عن قدره قيل أنه أحرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع ومعبود فلا يستغرق الوقت فلا ينفى غيره والأمر بالتجمل لا ينافي ملقناه كالأمر بتجمل الصلوة في آخر الوقت لا ينفى غيره * قوله * ولهذا أي ولأن وقت الحج ظرف لامعيار قلنا إذا نوى التطوع من عليه حجة الإسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعي رحمه الله تلغوية النفل ويقع عن حجة الإسلام لأنه لما عظم أمر الحج لم ينافيه من زيادة كلفة ومشقة عدت في غيرها من الطامات ولهذا لم يجب في العمر الأمرة جبر عن الصرف إلى التطوع مع قيام القرض * صيانة له أي لحج الإسلام عن القوت * واشفاقا عليه أي على المكلف لأن يحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الإسلام واختيار النفل عليه من أعان الثواب في أداء القرض أكثر وإن العقاب على تركه بعد التحك من أدائه مستحق عليه من السفوف السفيه عندي مستحق الجبر في أمر الدنيا صيانة لما له كالبر في أمر الدين أولى فيميل بنية النفل لنوا تحقيقا لمعنى الجبر ويقبى أصل نية الحج وبه ينادى فرض الحج بالإجماع * نوصحه أنه لو نوى القرض ثم طاف أو وقف نية التطوع تلغويته ووقع ذلك عن القرض لما ذكرنا فكذا في أصل الحج * ولا يقال لما لت نية النفل لم يبق أصل النية كما في الصوم على أصله * لأنه تقول الصفقة في هذه العبادة قد يفصل عن الأصل فإنه لو عدم وصف الصحة في الحج بقي أصل الأحرام بخلاف الصوم لأن الصفة هناك لا يفصل عن الأصل فإن الصحة إذا علمت لم يبق أصل الصوم * لكننا نقول الجبر عن هذا يفوت الاختيار وقوات الاختيار بآفي العبادة

(يكون)

الآثرى به بفضل عن أدائه وإن الحج أفضل عرف بامتثالها وصفاتها لامعيارها فاشبه وقت الظهور فلا يدفع غيره من جنسه ولهذا قلنا أن التطوع بالحج يصح من عليه حجة الإسلام كالنفل من عليه الظهور وقال الشافعي رحمه الله لما عظم أمر الحج استصفا في الجبر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه وهو نظير حجب السفيه فإن هذا من السفوف ومثل هذا مشروع فإنه صحيح بالطلاق الثنية وصح أصله بلانية عن آخره عنه أصح ما يصد الأئمة وأحرام الرجل من إوبه لكننا نقول الجبر عن هذا يفوت الاختيار وهنالك في العبادة وقفا لا يصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب بما يليق به والأحرام عندنا شرط بمنة الوضوء وضع بطل غيره بدلالة الأمر فأما الأصل فالأصل من أن يجبر على بدنه

فيكون القول بالحر لصيانة الحج مؤديا إلى تقويت الحج * نيأه أن الحج عبادة فعل اختياري لأن مالا اختيار العبد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فإذا نوى النفل قد اعرض عن الفرض ببلغ من ترك أصل العزيمة لأن الوقت في ذاته قابل للنفل مع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون اختياره وهذا هو الجبر الصريح فالقول به يكون مضيا إلى إبطاله فيكون ماذا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولاً بإبطاله إذا العبادة لا يقع من غير اختيار قط * بخلاف شهر رمضان فإنه غير قابل للنفل فلا تصح فيه نية النفل أصلا فلا يثبت الأعراض لأنه ثبت في ضمن النفل على ما مر * وقوله وقط لا يصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح أصله بلانية * وقوله ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به إلى آخره جواب عن صحة إحرار الرقعة عنه بدون أمره وقصده عند أبي حنيفة رحمه الله يعني إنما جوز ذلك لأن الاختيار فيه موجود عنده تقديرًا لأعلى أنه جائز من غير اختيار أصلا * ويأه أن الإحرام شرط الأداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على أشهر الحج والركعة إنما تعدل ليعين بعضهم بعضا عند الجبر ولما قاندهم عند الرقعة فقد استعان بهم في كل ما يجز عن مباشرته بنفسه والأذن دلالة بمنزلة الأذن أيضا حاكيا في شرب ماء السقاية وإذا ثبت الأذن قامت نيته مقام نيته كالمواضع بذلك فصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة * أما الأضال فلا بد من أن تجري على يده عند بعض مشايخنا واليه قال الشيخ لأن النيابة تجري في الشروط ولا تجري في الأضال الأثرى أن النيابة تجري في الوضوء فإنه لو غسل أعضاء المحدث غيره كان له أن يصلي تلك الطهارة ولا تجري النيابة في أعمال الصلوة * نوضحه أن النيابة عند تحقق الجز وفي أصل الإحرام تحقق جزؤه منه بسبب الأغماقينوب منها أصح ما أما الأضال فلم يتحقق فيها الجز لأنهم إذا حضروا المواقف كان هو الواقف وإذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف أكابيد * وعند بعضهم نيابته عنه في الأضال يصح أيضا قل شمس الأئمة رحمه الله وهو الأصح إلا أن الأول أن يغفوا به وأن يطوفوا به ليكونوا أقرب إلى أدائه لو كان ميقنا ولو ادوا عنه كان جائزا لأن الحج يؤدي بالثائب عند الجز بالإجماع * وقوله وجوزاه عند الإطلاق إلى آخره جواب عن قوله يصح بإطلاق النية يعني لأنهم إن جوزاه في هذا الحالة باعتبار أن تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج إلى ذكره بالقلب أو باللسان حالة الإحرام لأن الظاهر أن المسلم لا يتكلف الحج النفل وعليه حجة الإسلام فصار الفرض متعيناً بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق إثنية إليه فإذا سمى شيئا آخر فصلا دفع به ما تعين بالحال * وأما الإحرام عن الأبرار فأنما يصح لأنه يجعل ثوابه لهما أو لاحدهما وله ولاية ذلك عند أهل السنة والجماعة لأنه حقه فيصرفه إلى من شاء لأن يكون الأضال واقعا عنهما أو عن أحدهما ولهذا كان له أن يصحله عن أحدهما بعدما أحرم عنها لأن جعل الثواب لهما أو لاحدهما إنما يصح بعد الأداء فلفت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الإسلام عنهما كذا في بعض الشروح * وذكر شمس الأئمة في البسوط إذا حج الرجل عن ابنه أو ابنة حجة الإسلام من غير وصية أو وصي بها الميت أجزاء أن شام الله وتمسك فيه بالحديث ثم ذكر في آخر المسئلة وأما

وجوزاه عند الإطلاق
بدلالة التعين من المؤدى
إذا الظاهر أنه لا يقصد
النفل وعليه حجة الإسلام
فصار التعين لغير المؤدى
لأن المؤدى فإذا كوى النفل
قد جاء صريح بخلافه
فيصل به بخلاف شهر
رمضان لأنه متعين
لأمر أحرم له في وقته لغيره
في المؤدى وهذا كمتد
ألبد لا تعين لغير المؤدى
وهو يفسر أصابته دلالة
بطل عند التصريح بغيره

قيد الجواب بالاستثناء بعدما صح الحديث لأن سقوط حجة الاسلام عن الميت بادهاء الورثة طريقة العلم لأنه امر بينه وبين ربه والعلامة لا يثبت بغير الواحد فهذا قيد الجواب بالاستثناء * وأما قوله إذا سلف أو وقف متلوفا يقع عن الغرض فالجواب عنه أن عقد الاحرام قد انعقد لغرض ولا اعتبار لنية بعد ذلك إنما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كما لو وجد سبعة في صلوة الغرض بنية التطوع لم يعتبر لأن التبرعة انعقدت للغرض والنية تعتبر عند التبرعة * فإن قيل * ما ذكرتم مخالف لقصده روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام سمع رجلا يلي عن شربة فقال ومن شربة قال اخ لي أو صديق لي فقال عليه السلام اجبت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شربة * قلنا * ليس كذلك فإن تأويله عنده أنه كان ذلك لتعلم على سبيل الادب الا ترى أنه امره ان يستأنف الحج ولم يقل أنت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان المخرج عنه متمكنا بالعمرة فاشترط والله اعلم * قوله * وأما الامر المطلق عن الوقت ففي التراخي * اختلف العلماء في الامر المطلق أنه على الفور أم على التراخي فذهب أكثر اصحابنا واصحاب الشافعي ومائة المتكلمين الى أنه على التراخي * وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسين الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصبري وابو حامد الى أنه على الفور * وكذلك من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور ولا على التراخي لا محالة * وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى أنه على الوقت الفعل في اول اول وقت الامكان ومعنى قولنا على التراخي أنه يجوز تأخيرها عنه وليس معناه أنه يجب تأخيرها عنه حتى لو اتي به فيه لا يثبت به لأن هذا ليس مذهبا لاحد * تمسك القائلون بالفور لأن الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اول وقت الامكان بدليل أنه لو اتي به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخيرها عنه يقتضي لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تأخيرها ترك لفعله في وقت وجوبه ثبت ان في التأخير بعض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل * ولأن تأخيرها تقويت لانه لا يدري اقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاختمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا لليقين به فيكون تأخيرها عن اول اول وقت الامكان قهرا * ولهذا يستبين منه على ذلك اذا جاز عن الاداء * ولأن المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحد هما هو الاعتقاد ثبت بمطلق الامر للحال وكذلك الثاني * واعتبر الامر بالنهي والانتباه الواجب بالنهي ثبت على الفور فكذلك الاجتناب بالامر * وتمسك القائلون بالتراخي بأن صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجتماع اهل الفقه فلا تقيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعية للاشياء وهذا لأن قوله افضل ليس فيه تعرض لوقت بوجه كما لا تعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متاخر فكما لا يجوز تقيد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقيد الامر به ايضا لأن التقيد في المطلق يجري مجرى التخصيص ولهذا لم يقيد بزمان دون مكان * يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي

واما الامر المطلق من الوقت ففي التراخي خلافا للكرخي

خارجين الا ان ازمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في
 زمان ولا زمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها
 وصار كما لو قيل افضل في اى زمان شئت فيطلب تخصيصه وتقيد به زمان دون زمان *
 الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بأية دون أية وشخص دون شخص وان كان ذلك
 من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان ثبت ان الامر بصيغته لا يفيد القور * وكذا الحكمة
 وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت
 مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يقلب على غنه فوائده ان لم يضعه فيكون هذا
 الامر مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمره بشرط ان لا يتخلل زمان العمر منه فيثبت الوجوب
 عليه بوصف التوسع لا بوصف التضيق * والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا
 وشرعا * اما عقلا فلاه لوقال لفعله افضل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في
 اى وقت بشرط ان لا يتخلل هذه المدة عن الواجب صحيح لم يستكر * واما شرعا فلان الصلوات
 المفروضة في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في
 اى وقت فعله لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذى امر به ثبت انه لا دليل على القور لان
 جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فيطلب القول به * واما الجواب عن كلامهم فنقول قولهم في جواز
 التأخير نقض الوجوب اذ الواجب مالا يسع تركه * قلنا ما ذكرتم حكم الواجب المضيق فاما
 الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يتخلل الوقت عنه ولو اخل عصى
 واثم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب * وقولهم في التأخير تقويت وذلك حرام قلنا
 القوت لا يتحقق الابعوت وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه
 من الوقت بهذا الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت القصة نادر لا يصلح لبناء
 الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يقلب على غنه بامارة انه اذا اخر بفوت المأمور به
 والظن عن امارته دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه * فان
 قيل * ما قولكم فيمن مات بفتنة اموت عاصيا ام غير عاص فان قتم بموت عاصيا فحمل لانا
 اذا اطلقنا له التأخير واخترته النية من غير ان يمضى بحضورها لم يتصور اطلاق وصف
 العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير محال وان قتم بموت غير عاصي فلم
 يبق للوجوب فائدة * قلنا * اختلف الاصوليون فيه فمن قال اذا مات بعد تمكنه من
 الاداء بموت عاصيا لان التأخير انما ابيع له بشرط ان لا يكون تقويتا وتقيد الباح بشرط فيه
 خطر مستقيم في الشرع كالرعي الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه يتمكن
 من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها قلنا بأنه يتمكن من البناء على
 الظاهر مادام يرجو الحياة عادة وان مات كان مفرغا فتمكن من ترك الترخص بالتأخير * ومنهم
 من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن
 الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تقويت المأمور به ثم اذا احصى بالقوت

بظهور علامات الموت متناه من التأخير لانه تقويت بعد تأذامات بقتة وبقاة فهو غير
مفوت للأمور به لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوات عند
موته بقتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لاالى العبد لانه قد فعل
ما كان مطلقا له فلم يصح وصف فعله بالتقويت فلم يميز ان يوصف بالمصيان * ثم عدم وصفه
بالمصيان ليدل على قوامة الواجب لانا حققنا صفة الواجبة فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من
التقويت فوجود القوانين من الله تعالى لا يطل فامة الواجب * وقوله وجب تعجيل الاعتقاد فيجب
تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجود يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه * وكذا
الانتهاء في التهي فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر
الابدليل على اتناقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب
الفعل على حسب ما يستقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل
لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ﴿ قوله ﴾ على ما اشارنا اليه متعلق بقوله فعل التراضي
لا قوله خلافا لغيره فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذي عليه عامة
مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف ﴿ قوله ﴾ ومن هذا الاصل اى
ومن الخاص

على ما اشارنا اليه والله اعلم
ومن هذا الاصل

﴿ باب التهي ﴾

﴿ باب التهي ﴾

لانه خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب * ثم التهي في اللغة المنع ومنه التهي العقل
لانه مانع من التبع * وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول بمن هو
دونه * وقيل هو قول القائل لغيره لاتعمل على جهة الاستعلاء * وقيل هو اقتضاء كف
عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازا
عما ذكرنا في حد الامر * ولما كان التهي مقابلا لامر فكل ما قيل في حد الامر
من مزيف او مختار قيل مقابله في حد التهي * ثم صيغة التهي وان كانت مزددة
بين التحريم كقوله تعالى ولا تبرؤوا الزنا * والكرهية كقوله تعالى وذروا البيع انعمنا ولا تبايعوا
والعقوبة كقوله تعالى ولا تمدن حنيك الآية * وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحبب الله غافلا *
والدلالة كقول الداعي لتكن الى نفسي * والتامس كقوله تعالى لاتمتدروا اليوم * والارشاد
كقوله تعالى لاتسالوا عن اشياء * والشفقة كقوله عليه السلام لاتخفوا الدواب كراسي فهي
بجاز في غير التحريم والكرهية بالاتفاق * فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهية
او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف على ما تقدم في الامر
من الزيف والمختار كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في التقوم ويحتمل ان لا يكون على
الاختلاف لان القول به يؤدي الى ان يصير موجب الامر والتهي واحدا وهو الوقف وهذا
لا منيل اليه * ثم موجب التهي وجوب الاتيهل عن مباشرة التهي عنه لانه ضد الامر فكما

ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار الطالب يتحقق بوجود الآثار فكذلك طلب
الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجود الانتهاء * وذكر في الميزان حكم التي
صيرورة الفعل المني عنه حراما وثبت الحرمة فيه فان التي والتحريم واحد وموجب التحريم
هو الحرمة كوجب التحليل وهو ثبوت الملك هذا هو حكم التي من حيث انه نهي فاما وجوب
الانتهاء فحكم التي من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الساتر
بالي ونكون الفعل المني عنه حراما حكم التي * ومقتضى التي شرعا فيجب المني عنه كما
ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكم لا يني عن فعل الا بقبحه كما لا يامر بشئ الا لحسنه
قال تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان اوجب من مقتضياته شرعا لانه لا ذكرنا في الامر *
والتي عنه في صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ما في عينه وضما كالبغى والسفوف والكذب
والظلم * وما اتفق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيع * وما في عينه وصف كالبيع
الفاسد * وما في عينه لم يجر اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ما مر منه * قوله * والتي
المطلق نوعان اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المني عنه فيجب عينه او لغيره او المطلق عن
القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى مجازه * نهي عن الافعال الحسية وهي التي
تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع * ونهى عن التصرفات الشرعية وهي التي
يتوقف حصولها ويتوقف تحققها على الشرع فانها وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها
ومعناها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع وعند اهل الملك اجمع فاما الصلوة فلم يكن
كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما * ولا
يفال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فاننا اذا رأينا من يبيع او يبيع علنا حسا انه
فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر * لانا نقول نحن نسلم ان هذه الافعال من حيث كونها فضلا
يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف
الا بالشرع * فان قيل * فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملك
كلهم يتعاملونهم غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا قلنا * لهم انما يتعاملون بمبادلة المال
بالمال او بالمتعة فاما ان يكون بيع واشترى عقدا عندهم بحيث يرتب عليه احكام لانكاد نضبط فلا
بل انما هي ثبت بالشرع * وما اشبه ذلك اى المذكور مثل الخلع والنكاح * بمعنى في اعتبارها
بلا خلاف لان الاصل ان ثبت افعاله باقتضاء التي فيما اضيف اليه التي لا فيهما يضاف اليه فلا
يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة
البيع لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب افعاله * الا اذا غام الدليل على خلافه اى
خلاف كونها قيمة في انفسها كالوطن في حالة الحيز فانه منهي لغيره وهو الذي يدل قوله
تعالى قل هو اذى لانداه ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان
وسائر الاحكام التي ثبتت عليه * ونظير الاول قول الطبيب للريض لا تأكل اللحم فان المنع
من الاكل بمعنى في اللحم وهو انه لا يواضعه ونظير الثاني قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد

قال التي المطلق نوعان
نهي عن الافعال الحسية
مثل الزنا والقتل وشرب
الخمر ونهى عن التصرفات
الشرعية مثل الصوم
والصلوة والبيع والاجارة
وما اشبه ذلك فالتى من
الافعال الحسية دلالة على
كونها قيمة في انفسها
نهي في ايضا نهيا لخلاف
الا اذا غام الدليل على
خلافه

عرفتانه معوم يكون المنع قبيح في غيره وهو الم لا لعينه ﴿ قوله ﴾ وإما التي المطلق أى
عن القرائن الدالة على ان المتي عنه قبيح لعينه اولفيرة * لكن متصلا به اى لكن يقتضى قبيحا
متصلا بالتي عنه * مع الملاقى التي اى مع كال التي لان المطلق كامل وذلك بان يكون
للقبحم لا لالتزبه * وحقيقته وهى ان يكون التي لطالب الاستناع عن الفعل بناء على اختيار
العبد لان يصير مجازا عن النسخ والنقي * الا ان يقوم الدليل استثناء من القولين * فيجب
اثبات ما احتمله التي ورآه حقيقته اى على خلاف حقيقته * على اختلاف الاصول اى الاصليين *
فحقيقته وموجه عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح فى عين التي عنه وان يبقى التي عنه
مشروعا لينصور امتناع المكلف منه باختياره * ومحملة ان يثبت القبح فى عين التي عنه فلا
يبنى مشروعا اصلا ويصير التي مجازا عن النسخ فالتى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان
يكون التي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله
وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وكافى
بيع المضامين والمالفع على مانئيه * وحقيقته عند الشافعى ان يثبت القبح فى عين التي عنه فلا
يبنى مشروعا اصلا كما فى الفعل الحسى ومحملة ان يثبت القبح فى غير التي عنه فيبقى التي عنه
مشروعا كما كان فالتى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون التي عنه قبيحا لعينه غير
مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا
لغيره كالتى عن الصلوة فى الارض المصوبة والبيع وقت النداء والطلاق فى حالة الحيض
فهنا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله التي ورآه حقيقته على اختلاف الاصول * وبيان هذا
الاصل اى هذا الاختلاف يعنى اثر هذا الاختلاف يظهر فى هذه المسائل * وحاصل المسئلة
ان التي المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعى وهذا هو
الظاهر من مذهب واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب
المحققون من اصحاب الشافعى كالغزالى وابى القفال الشاشى وهو قول عامة المتكلمين * وذهب
بعضهم الى انه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات * ثم القائلون بانه يدل على البطلان
مطلقا اى فى العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم
يدل عليه شرعا لا لغة * والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا
الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالى وغيره الى انه لا يدل عليها * ثم لا بد من تفسير
الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فتقول الصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة عن
كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء ام لم يجب
فصلوة من ظن انه مشطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على
حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطه * وفى عقود المعاملات معنى الصحة
كون التعديب بالترتيب ثم اتمه المطلوبة عليه شرعا كالبيع للثك * وإما البطلان فمناه فى العبادات
عدم سقوط القضاء بالتعل وفى عقود المعاملات تخلف الاحكام منها وخروجها عن كونها اياها

واما التي المطلق
عن التصرفات الشرعية
فيقتضى قبيحا لغير
التي عنه لكن متصلا به
حتى يبنى التي مشروعا
مع اطلاق التي وحقيقته
وقال الشافعى رحمه الله
بل يقتضى هذا القسم
قبضا على عينه حتى لا يبنى
مشروعا اصلا لا يبنى
القسم الاول الا ان يقوم
الدليل فيجب اثبات ما احتمله
التي ورآه حقيقته على
اختلاف الاصول وبيان
هذا الاصل فى صوم يوم
العيد وابى التشرىف
والربوا والبيع الفاسدانها
مشروعة عندنا لا احكامها
وعنده بالطلقة منبوخة
لا حكم لها

مفيدة للأحكام على مقابلة الصحة * وأما الفساد فيراد البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مقابر للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما ياتي به * وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم فيقال صلوته صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشروطه * قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوعة له شرعا * والفساد ما كان مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجه للضرورة ما ليس بمشروع اليه بحكم الحال مع تصور الاتصال في الجملة * والباطل ما كان فائتا للمعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الجنون والصبي الذي لا يعقل * واعلم ان الصحة عندنا فتدطبق ايضا على مقابلة الفساد كما يطبق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة فنعناه مشروعا باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفساد فانه مشروع باصله دون وصفه فانه من التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا غدر صوم يوم الفجر واداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليه بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله * ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج هر رضي الله عنه في بطلان تكاح المشركات بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات واستدل الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الزوايا بقوله تعالى وذروا ما بيني وبينكم من الزوايا بقوله عليه السلام لا تبعوا الذهب والذهب ولا الورق بالورق الحديث وهم ارباب القسان فدل ان ذلك ثابت لغة * ولان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي يقابل فيقتضي ما يقابل الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات * ومن قال بالفساد شرعا لانه قال لا دليل على الفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاء جارية الابن ونهيك عنه لعنه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم الفجر ولكن ان صمت خرجت من عهدة النذر وكان ذلك سببا للاجرام لم يقتض مضاد قوله حرمت عليك الصوم وامرك به او اجبتك * ولانسان الصحابة تمسكوا بالفساد بل بتحريم والنهي ونحن نقول به ثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وبما ذكرنا في الكتاب * والنهي في اقتضاء اجمع حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة التي ان يكون مقتضيا للقيح في النهي عنه شرعا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن في الأمر به شرعا لما ذكرنا من ضرورة حكم الأمر والنهي الاتري انه لو قيل نهى الشارع لا يقتضي اجمع بكذب القائل كما لو قيل امره لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النفاق من امارات الحقيقة * ولو نصبت حقيقة على التمييز من اجمع على معنى ان النهي في اقتضاء اجمع الحقيقة وهو ان يكون في ذات المهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات

اجمع الشافعي رحمه الله بان العمل بحقيقة كل قسم واجب لامحالة اذا لحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة

المأمور به يكون تصفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم نقل والعمل بحقيقة الحسن واجب ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأمور به لعينه لالتفريه والضمير في كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأمور به لا بدليل كالامر بالقتال والحدود فكذلك النهى في صفة القبح اى فكلاما النهى في صفة القبح فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين النهى عنه لالتفريه لا بدليل ثم شرع في بيان تأثير ما ذكر فقال * وهذا اى ما ذكرنا من اختصاص النهى قبيحا في عين النهى عنه * لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصل اذا ناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهه عدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في صفة القبح ان يكون في النهى عنه لا في غيره كما في جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصل فوجب القول به * ومن قال بانه يكون مشروفا في الاصل قبيحا في الوصف يحمله مجازا في الاصل لانه لم يحل الاصل منها عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه * حقيقة في الوصف اى يجعل النهى حقيقة في الوصف مع ان النهى غير مضاف اليه * وهذا عكس الحقيقة اى عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه ففى ثبت مقتضاه فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجبه الكلام وابطال ما وجبه * وتلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا بصير الاصل تابعا لوصف في صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهى اليه وهو في التحقيق مرادف للاول * قوله * واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهى بحقيقته يقتضى القبح في عين ما اضيف اليه كان لتفريع الفروع وهو خروج الافعال الشرعية التامة من ان يكون مشروع طريقان احدهما ان بعدم مشروعيتها باقتضاء النهى اى مقتضاه وهو القبح * او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع ضمان المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كثيروت القبح * والثاني ان بعدم بحكم النهى والتفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يتقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه * وبيان ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في النهى عنه بالنهى ثم ان لا يبقى مشروفا لان من ضرورة كون الشئ مشروفا ان يكون مرضيا بالنص والمقول اما النص فقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان مما وصى به الانبياء عليهم السلام * والتمسك بالاية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرائع فما المراد منه لو كان التوحيد والاعمان والملايمى فيه النسخ من الشرائع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره ان اتقوا الدين ولا تتفرقوا فيه اذ هي ان المفسرة بمعنى اى فكان تفسير ما وصى به فلا يستقيم لانها لا تملك ح على ان سوى ما ذكرنا بهذه الصفة الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امر مجمعا عليه * واما العقول فهو ان شرع الشئ استبعاد

ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لعينه في عينه لا بدليل فكذلك النهى في صفة القبح وهذا لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل الناقص والكمال في صفة القبح فيما قلنا فن قال الله يكون مشروفا في الاصل قبيحا في الوصف يحمله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان لتفريع الفروع طريقان احدهما ان بعدم المشروعية باقتضاء النهى والثاني ان بعدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورات كون التصرف مشروفا ان يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وللذين وعادت درجات وادنا هان ان يكون مرضيا وكون الفعل قبيحا منها يتاقي هذا الوصف وان كان داخلا في المشية واقتضاء الحكم كالكفر وسائر الماصى فانها مشية الله وقضاه الله وحكمه يوجد لا يرضاه

من الشارع لعبادة بوضع طريق يصلونك إلى السعادة العظمى وهي رضا الله سبحانه وتعالى فيزمنه أن يكون ذلك مرضيا له ليصلح لعبادته بسلوكه قال تعالى رضي الله عنهم * بشرهم بهم برجة منه ورضوان * ورضوان من الله أكبر والبرج لذاته لا يكون مرضيا للحكيم العلم ثبت أن بين الحج وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت الحج بالنهي لما ذكرنا فينبغي المشروعية ضرورة * قوله * نصار النبي عن هذا التصرفات نسخا أي بآنا الانتهاء مدة المشروعية فيها * بمقتضاه وهو التحريم السابق يعني إنما صار النبي نسخا بما اقتضاه النبي وهو الحج والحرمة وهذا لأن النبي مع المشروعية يصح فيثبت الحج والحرمة سابقين على النبي ليصح النبي فصار كان الناهي قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على النبي ضرورة كذا في فوائد مولانا العلامة حيد الملة والدين رجة الله * قوله * والثاني أي الطريق الثاني وهو انتفاء المشروعية بحكم النبي وجوب الانتهاء وضرورة الفعل على خلاف موجب وهو ترك الانتهاء والاقدام والاقدام على الفعل معصية * وبين كونه أي كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما إذا كان النبي عنه من المعاملات كمقدار البرا * وطاعة كما إذا كان من العبادات * تضاد وتنافي التضاد راجع إلى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع إلى كونه مشروعا ومعصية من قبل الف والشر المشوش * أما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانها امران وجوديان شيئا نافية للخلاف * وأما التنافي بين المشروعية والمعصية في حيث أن الشيء إذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين الامعية والمعصية تناف * ثم شرع في تخرج الفروع على هذا الأصل بعد تمهيد الجواب بما يلزم على هذا الأصل فقال ولهذا أي ولما ذكرنا أن النبي يقتضي قبح النبي عنه والانتفاء مشروعيته لم يثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المرأة على آباء الرجل وإن علوا وعلى أولاده وإن سفلا وحرمة أمهاتها وإن علوا وبناتها وإن سفلا على الرجل بائنا * لأن المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبني آدم اخنصوا به من بين سائر الحيوانات وتعلق به أنواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات * وكذا حرمة النكاح ثبت كرامة صيانة للمحارم عن الاستدلال بالنكاح الذي فيه ضرب استرقاق ولهذا تعلقت باسماء بني عن الكرامة نحو اسم الام والبنات والاخت والحقت ام المرأة وابنتها بالمحارم بالنسب فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة * وأشار الشيخ إلى معنى النعمة بقوله تلحق بها أي بهذه الحرمة الاجبية بالامهات حتى جلب الخلوة بها والمسافرة والنظر إلى مواضع الزينة الا ترى أن الله تعالى جمع بينها وبين النسب ومن بها علينا وقال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا أي ذات نسب وذاهب والصهر حرمة الخنونة وقيل خلطة تشبه القرابة في تحريم النكاح * وإذا ثبت لها نعمة لا يستحق بما هو حرام محض وهو آثرنا لأن الحرام لا يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة كالوطاة ووطى الصغيرة لانه لا بد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال أمن العالم وأعز الجاهل لأن الامانة لا تناسب العالم كما أن الاعزاز لا يلزم الجاهل.

فصار النبي من هذه
التصرفات نسخا بمقتضاه
وهو التحريم السابق
والثاني أن من حكمه النبي
وجوب الانتهاء وإن
يصير الفعل على خلاف
موجبة معصية هذا موجب
حقيقة وبين كونه معصية
وبين كونه مشروعا
وطاعة تضاد وتنافي ولهذا
لم يثبت حرمة المصاهرة
بائنا لانها شرعت نعمة
تلحق بها الاجبية بالامهات
والآثار حرام محض فلم
يصلح سببا لحكم شرعي
هو نعمة

ولاناسية هنا * والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذي هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شيء من احكام الوطئ المشروع من زوم المهر ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجعت عليه والتكاح امر جدت عليه فلا يجوز ان يعمل احدهما على الآخر * ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لانا علمنا لنوع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاغتسال شرع لتطهير وزوال النجاسة وهي في الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاغتسال * وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة في شيء وانما هو من باب التخليط والتشديد فيعوز اثباته باننا * واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المتكوجة والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالتكاح الفاسد وبما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشركة ووطئ الرجل امه ابنة فان حرمة المصاهرة ثبتت في هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيعوز ان يثبت به هذه الحرمة كما ثبتت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب * وتليدها ذكرنا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن تتبع امرأة حراما لم يحل له ان يتزوجها وبأنها فقال الحرام لا يحرم الحلال * وبما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن شفي ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا * الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها ايضا * قوله * وكذلك الغصب * اذا غصب شيئا وقضى القاضي بالضمان او ارضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب في الغصب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا * وتظهر عمدة الاختلاف في ملك الاكساب وتقود البيع ووجوب الكفر على الغاصب اذ اقامت الغصوب وغير ذلك * قال لان الغصب هدوان محض فلا يصلح سببا لملك لان الملك نعمة وكرامة يصل به الى مقاصده الدنيوية والدنيوية فيقطع بسبب مشروع لا محذور لان المحذور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل مبدغ غيره ثم ضمن قيمته فاته لا يملكه حتى يكون الكف عن ملكه لانه متعد كذلك هنا بخلاف وجوب الضمان لان الجناية قطع على ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني والملك في الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجناية ولكن بملك الاصل * واعلم ان بناء هاتين المستلتي على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الاضلال الحسية ولا خلاف ان التي عنها يوجب انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل حد مشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والملك لا لان التي يقتضي المشروعية فيها بل لما ذكره من بعد وكلامنا في التي عن الاضلال الشرعية فلا يستقيم بناؤها عليه الا من حيث الظاهر وهو ان التي يقتضي انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان المنهى عنه شرعا او حسيا * قوله * ولا يلزم على ما ذكرنا ان التي عن المشروع يوجب فسادا وقبحا ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان الحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب ولا يفسد الملك لاقتناولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهي لمني الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفيدا والاحرام لازم شرعا لا يستعمل الخروج باختيار العباد ففسد ولم يقطع بمجانية الجاني وكلامنا فيما ينضم شرعا لا في الاقطع بمجانية الجاني

يسد وجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لم عليه اداة الاضال ليخرج عن هذا الاحرام
وكذا اذا اخرج مجامعا لاهله يعتقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهي عنه ضررنا ان التهي والفساد
لا ينافي الشرعية * واتما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انقصد
صحبا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الابداء الاضال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر المقصد
في رضى صورة وان اثر في معناه حتى وجب عليه القضاء بصد عليه المسئلة الثانية لان المقصد فيها
مقارن فينبغي ان يمنع من الانقضاء فيجمع بينهما فيجب عنهما بحجوب يشملهما وهو ان الجماع
غير الاحرام وليس بوصف له ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لا يصير من اوصاف
القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة دليل انه قد يفصل احدهما عن الآخر فكان التهي
عن الاحرام مجامعا نيا لمعنى في غيره غير متصل به وصفا فكان من قبل التهي عن الصلوة
في الارض المنصوبة والتي عن البيع وقت النداء فلما وجب اعداءه فانقصد صحبا * والدليل
عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع في الفاسد لا يوجب القضاء بحال لكن شرع في
الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا انه لا يقصد صحبا ثم قد * وكان ينبغي ان لا يفسد كالصلوة
في الارض المنصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذي ورد التهي لاجله وهو الجماع مجاور
لا متصل على ما ذكرنا لكنه محظورة كالكلال للصلوة والحدث للطهارة ففسد لارتكاب المحظور
كما يفسد الاعتكاف به فهذا معنى استدراك الشرح في قوله لكنه محظورة فصار مفسدا * ولا يقال
لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده ثم ان يمنع من الانقضاء اذ اتفق اهل من الرفع *
لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظور الاحرام بعد وجود الاحرام لاقبله لان الشئ مالم
يوجد لا يوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانقضاء
فاذا داوم عليه بعد ما انقصد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد الاحرام ابتداء
ونبغي ان لا يلقى بعد ما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا يمحتمل البعض بالاصباب الناقصة من
الخارج بخلاف الصلوة والصيام فالفاسد في احبب القضاء ولم يؤثر في الخروج من الاحرام
فلم يمتنع من ضرورة ليعرج عنه بالاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس
الكلام فيه انما الكلام في ان التهي في وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك لانه
لا يجوز الامتناع عنه بمائع بل يجوز ذلك بدليله كما في سائر الحقائق * وذكر في القواعد ان
انقضاء على الفساد وازاهاه افضاله يجرى نوع عقوبة من الشرع والمواخذات من الشرع
على انواع فيجوز ان يكون هذا الازام واجبا المره في عهده افضال الحج ليعلمها ولا يسقط بها
الحج من ذمته ولا يثبت على فعلها نوع عقوبة من الله تعالى له لارتكابه التهي وفضله الحج على
وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذي قلناه واليه اشار الشرح ايضا في قوله
ولم يقطع بمنابة الجاني * قوله * ولا يلزم اى على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منهي
عنه شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد بقي مشروعاً بعد التهي حتى كان واصلها وجبا
لحكم مشروع وهو الفوقه لان هذا الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق في الحيض
او في طهر جامعها لانه
منهي عنه لمعنى في غيره وهو
الضرر بالراتة بتطول العدة
او بتليس امر العدة عليها

المنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التي اوقع فيها الطلاق ليست بحسوبة من العدة بالاتفاق فان عدى الاعتداد بالطهارة بالحيض وعندكم لا يعتب هذه الحيضة من حيض العدة لانقاصها ولهذا لا يحرم الطلاق في الحيض اذا لم يؤد الى الضرر بان طلقها في حالة الحيض قبل الدخول بها والى ما ذكرنا اشارة في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا * وفي الطلاق في طهر الجماع هو تليس امرأ لعدة عليها لانها لا ترى ان الوطئ معلق فيعتد بالجل او غير معلق فيعتد بالقرار والحامل قد تحيض على اصل فلا يمكن من الزوج * وكذا تليس امر النفقة لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى وان كن اولات حل فانسقوا عليهن حتى يرضعن جلهن ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق بائنا لا يجب لها النفقة عنده فتشك في طلب النفقة * قوله * ولهذا اى وقلنا ان التبي يتى المشروعة لم يكن سفر العصية اى السفر الذي هو مصيبة كسفر الايق وقاطع الطريق والباغي ميا لا رخصة لهنى اى لكونه منيا عنه شرعا يعنى لما كان منياعه كان مصيبة والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعى ميا مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمصيبة * قوله * ولا يملك الكافر عطف على قوله لم يكن لانه في معنى المستقبل اذ هو يان شرع اى لا يكون سفر العصية ميا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بما ارادوا في دارنا كانوا مقهورين حكمه فلا يتم الاستيلاء فلا يصلح ميا للك بالاتفاق لهنى ايضا اى لكونه منيا عنه شرعا كسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منيا عنه خصوصا على اهلها ان الكفار مخاطبون بالشرائع جمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمان والنهائى واذا كان كذلك لا يصلح ميا لالاف الذى هو فمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال * وزد ما قلنا في مسئلتى انا والغصب في هاتين المسئلتين ايضا * قوله * ولا يلزم اى على هذا الاصل الظاهر فانه منى عنه محظور وقد افقد ميا الكفارة التى هى عبادة ولم يعدم بالهنى لان كلامنا في التبي الوارد من التصرف الموضوع حكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع حكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء تلك الجريمة وثبت وصف الخطر في السبب الجزاء لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لا يجاب

ولهذا لم يكن سفر العصية سببا لرخصة التبي ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لهنى ايضا فلا يصلح ميا مشروعا ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ليقى ميا والحكم بمشروع مع وقوع التبي عليه فاما ما هو حرام غير مشروع فالتعلق به جزاء ناجر عنه فيجوز حرمة مية كالتصاوص لبس يحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فافهم حرمة مية

ويقال ما خرج به محمد رجه
الله في كتاب الطلاق
ان صيام العبد وقيامه
التسريق منهى والنهي
لا يقع على ما لا يكون وبنيانه
ان النهي يراد به عدم
الفعل مضاعفا الى اختيار
العبد وكسبه فيجسد
تصوره ليكون العبد
مبتلى بين ان يكف عنه
باختياره فثبت عليه وبين
ان يفعله باختياره فيلزمه
جزاؤه والتسريح لاعدام
الشيء شرعا لينعدم فعل
العبد لعدم المشروع
بنفسه ليصير امتناعه بناء
على عدمه وفي النهي
يكون عدمه بناء على
امتناعه وهما في طرفي
تقيض فلا يصح الجمع
بحال والحكم الاصل في
النهي ما ذكرنا

بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه
فثبت امتناعه بخيارا عن تحقيق الفعل لانه فيكون عدم الفعل مضاعفا الى كسبه واختياره هذا
موجب حقيقته النهي * واما التسريح فليبين ان الفعل لم يبق متصورا شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن
ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق له باختياره ولهذا لا يثبت على الامتناع في المنسوخ *
نظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع التذرة يثبت عليه لان عدمه بناء على امتناعه
وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثبت عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمه * ثم النهي
كما يجب تصور النهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به
والا وجب الترجيح في الفعل المحسوس امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده بسبب القبح
فاما الفعل الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح * ثم
امان ترجيح جانب القبح كما هو مذاهب الحنابلة او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى من
وجوده * احدها التصور هو الموجب الاصل للنهي لفظة وعرضا شرعا * اما لفظه فلا يمتنع
لازمه انتهى يقال غيبته فانتهى كما يقال امرته فانتهى والامتناع واحد * واما عرضا فلا
ذكرنا انه يستقيم ان يقال لا داعي لاجبصر الانسان لا تظر * واما شرعا فلا ذكرنا ان تحقق
الاثناء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصل الذي
لا وجود لحقيقته بدون شرعا وعرضا ولفظة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا
لفظة * وثالثها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح
راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن
اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى * وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال
حقيقة النهي لانه يحصر نفي وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذي
ثبت مقتضى به لان في ابطال مقتضى ابطال مقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح وايجابه في عين
النهي عنه باثبات على موضوعه بالقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه
تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى * ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع
ونهي وجوب الامتناع ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة
الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به
عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع * وقيل منه ان يراد به عدم الفعل
في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة النهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي
اجباب الانتهاء لاحصوله ومن الامر اجباب الامتناع لا غير الاول اوجه * قوله * وهما
في طرفي تقيض اي كون الامتناع عن الشيء مبنيا على عدمه مع كون عدم الشيء مبنيا على
الامتناع عنه متناقضان اي مخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتناقض ولا يريدون
بها معاني المصلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة * والحكم الاصل ما ذكرنا وهو ان

التي تطلب الامتناع عن الفعل مضاعفاً الى اختيار العبد وكسبه فيعتقد التصور * فاما القبح
 اى قبح النهى عنه * فوصف قائم اى ثابت بالنهى لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع
 من القبح وذلك حسن * مقتضى حال العامل فيه قائم * به اى بالنهى * بتحقيق حكمه
 اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعدام * فكان اى القبح فى النهى عنه تابعا للنهى
 من حيث انه ثبت به * فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء * على وجه
 يطل به اى بالقبح ماوجب القبح واقتضاء وهو النهى * فيصير مقتضى ح دليلا على الفساد
 اى فساد مقتضى بعد ان كان دليلا على صحته * بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز
 تحقيقه اى يجب العمل بالاصل وهو النهى فى موضعه وهو ماورد النهى فيه وذلك باقتضاء
 الشرعية ليقى النهى على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره *
 قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبت على
 وجه يكون ازم فيصير فيه ما لوصف زائد متصل به ما يمكن كما ثبت الحسن للأمر به على
 وجه يكون ازم وهو الاثبات لانه فان ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفى النهى
 لو ثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهى للاثبات لا للاعدام فلم يثبت لعينه ليقى مشروعا
 واثباته وصفا له ما يمكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدال المعنى راجع الى النهى عنه لان
 الوصف منه * قال صاحب القواعد فى الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامر من
 يضل العبد وبالطالق الشرع فبالنهي انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد
 فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بينة ان العبد مأذون بالصوم مأور به وليس فى وسعه الا
 التمسك والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فمقتضى الى الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج
 الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشرع واخلافه فلم يكن الفعل صوما
 نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من
 العبد صح النهى وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان حاصيا مستحقا للعقاب لارتكابه النهى عنه وآياته
 بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس فى وسعه فى جميع الاحوال الا هذا القدر الذى
 وجد منه * قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك
 واتما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واخلافه صح والانفلا * قال
 ولهذا ابطالنا صوم الليل رسوم الخايع مع تحقق الامساك حسبا وصورة لانه لما لم يوافق
 امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية * قلت وحاصله يؤل الى ان النهى راجع الى الفعل
 التصور من العبد حسبا لاشترائه * والجواب عنه اننا نعلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع
 اليه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار
 الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما وان وجدت التمسك
 لعدم اعتبار الشرع اليه وانما كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة والنهى ورد
 من مطلق الصوم فيعمل على حقيقته لا بدليل * توضحه ان الصوم اما صار صوما بصورة

فاما القبح فوصف قائم بالنهى
 مقتضا به تحقيق حكمه
 فكان تابعا فلا يجوز
 تحقيقه على وجه يطل
 به ما وجبه واقتضاه
 فيصير للمقتضى دليلا على
 الفساد بعد ان كان دليلا
 على الصحة بل يجب العمل
 بالاصل فى موضعه والعمل
 بالمقتضى بقدر الامكان وهو
 ان يعمل القبح وصفا
 للمشروع فيصير مشروعا
 باصغير مشروعه ووصفه
 فيصير فاسدا هذا غاية
 تحقيق هذا الاصل فاما
 الشافعى رحمه الله فقد
 حقق مقتضى وبطل
 مقتضى وهذا فى غاية
 للنفاضة والغباد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للثابت
 فإذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وتبعا للابحاز كتحقيق صورة الاسد
 اسدا * واجاب الغزالي ايضا في المستصحب عما ذكرنا ان الاسم يصرف الى موضعه القوي
 الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل
 الصوم والصلوة والبيع لمعانها الشرعية اما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف القوي لوضع
 دليل قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله جل ذكره ولا تكسوا ما كنكم الماؤم
 وامثال هذه المناهي عما لا ينبغي اصلا فلم يثبت في عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف
 الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهى عنه وان لم
 ينفذ صومه * وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم القوي
 وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حبة او لعمد اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا لمنهى عنه
 بالاتفاق مع تحقق الامساك القوي فلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي * ولان المنهى
 عنه لو كان الصوم القوي فلا يثني اذن عن الصوم الشرعي ذيق ثابنا * وقال بعضهم الفعل
 عند النهي كان متصورا فكيف ذلك لصفه النهي فلا حاجة الى ايقائه مشروعا بعد ذلك *
 والجواب ان النهي لاعداد المنهى عنه من قبل النهي في المستقبل كالامر للامتناع في المستقبل
 فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر ولا يكون ذلك الا
 ببقاء مشروعه * ولا يقال حقيقة النهي ان يكون المنهى عنه قبضا في ذاته ومتصورا في
 نفسه فكما قلتم ان انفاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعل مجازا فكذلك انفاء
 التخييل من ذات المنهى عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهي فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت
 موجب النهي وهو التحريم نظرا الى ذات المنهى عنه وانما يثبت في غيره * لانا لانسلم
 ان النهي بابات الهيج في وصف المنهى عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهى عنه
 بعد بقاء واجب الانتهاء مع كونه مشروعا الا ترى ان الامر اذا ورد لحسن في غير المأمور به
 لا يصير مجازا في المأمور به كالامر بالجهد والطهارة لم يصير مجازا بل بقي على حقيقته وهو
 الايجاب فكذلك هذا * ولانسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهي بل يثبت حتى
 لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير حاصبا مستحقا لعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه
 حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لاتناقض في قول الشارع حرمت البيع وجعلته سببا
 لحصول الملك في العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخر فقط دون تخلف الثروات
 والاحكام * على انا انما انه يصير مجازا فهو اولى مما قالوا لانه يصير مجازا في الاضداد
 مع جاد النهي في ذاته على حقيقته وما قالوا مجاز في ذاته لانه يصير نكاحا وهو غير النهي فكان
 الاول اولى * قوله * فان قيل هذا صحيح اي الجمع بين العمل بحقيقة النهي وبين الفساد
 والهيج في النهي عنه انما يصح في الافعال الحسية لانه لا يندمج وتوجد بصفة الهيج والفساد
 فاما الافعال الشرعية فيندمج بالهيج لقلنا من التناقض والتضاد بين المشروعية والهيج فلا بد من اقامة

فان قيل هذا صحيح في الافعال
 الحسية لانها لا تنعدم
 بصفة الهيج فاما الشرعية
 فتستعمل لما قلنا فلا بد من
 اقامة الدلالة على ان
 الشروعات يشمل هذا
 الوصف قبله فلو جدنا
 المشروع يشمل الفساد
 بالنهي كالاحرام الناسد
 والطلاق الحرام

الدليل على أن المبروعات يحتل أي قبل هذا الوصف وهو الفساد ﴿ قوله ﴾ والصلوة الحرام كالصلوة في الأرض المصوبة والأوقات المكروهة والمواطن السبعة ﴿ والصوم المحظور يوم النكاح الاستدلال به أوضح لأن المحظورة وصف الصوم ﴿ وما شبه ذلك أي المذكور نحو البيع والأجارة وقت النداء والخلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الأبوين وترك الصلوة ﴿ فوجب إثباته أي إثبات كونه مبروعا ﴿ على هذا الوجه أي صفة الفساد ﴿ رعاية لمنازل المبروعات وهو أن ينزل الأصل وهو المقتضى في منزله والبيع وهو المقتضى في منزله وذلك بأن لا يجعل البيع مبطلا للأصل ﴿ ومحافظة لحدودها وهي أن يجعل التي تيسر والفتح نصفا لا أن يجعل كلاهما في المبروعات واحدا من غير ضرورة ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الأصل وهو أن التي في المبروعات تقتضي تمام مبروعيتها ﴿ قوله ﴾ مني بوصفه وهو الثمن ﴿ أعلم أن البيع مباح على البدلين لأنه مبادلة المال بالمال عن راضٍ لكن الأصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على المبيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لأن المقصود من شرعية الوصول إلى ما يحتاج الإنسان إليه من الانتفاع بالاعيان فإن من احتاج إلى طعام أو ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يتدفع حاجته إلا بالتلفع على مقصوده فشرع البيع وسيلة إلى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالأثمان أذليس في ذوات الأثمان نفع الأمن حيث الوسيلة إلى المقاصد كانت الأعيان أصولا في البورع وكانت الأثمان أتابا لها بمنزلة الأوصاف ﴿ فإذا باع عبدا بالحر كان فاسدا لكونه منيا عنه لأن أحد البدلين وهو الحر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليبه ونسله إلا أنها في ذاتها مال لأن المال ما يعيل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشيء الذي خلق لمصالح الآدمي يجري فيه الشئ والضنة وهي بهذه المثابة ولكنها ليست بمقومة لأن المقوم ما هو واجب الإنشاء أما بينه وبينه أو بينه وبينه كما عرف فصلحت منّا من حيث أنها مال ولم يصلح من حيث أنها ليست بمقومة فلا يمنع أصل الانقضاء لأن ما هو ركن العقد وهو الإيجاب والقبول الصادر من الأهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وإنما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مبروعا بإصله قيما بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لأبلا ﴿ وذكر في البسوط في هذه المسئلة أن محل العقد المالية في البدلين وينتشر العصور لا تخدم المالية وإنما بعدم التقوم شرعا فإن المالية يكون العين منتقما بها وقد أثبت الله تعالى ذلك في الحر بقوله ومنافع للناس ولا تها كانت مالا متقوما قبل التحريم وإنما ثبت بالنص حرمة تناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انقضاء المالية كالسرقين إلا أنه فسدتقومها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوما في حق أهل الذمة فانقضاء العقد بوجود ركنه في محله بصفة الفساد ﴿ قوله ﴾ وكذلك إذا باع خرا بعبد ﴿ أي بيع الحر بالعبد كبيع العبد بالحر في انقضاء البيع بصفة الفساد ﴿ وإنما ذكر هذه المسئلة لأن دخول الباء في أحد

والصلوة الحرام والصوم المحظور يوم النكاح وما أشبه ذلك فوجب إثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المبروعات ومحافظة لحدودها وعلى هذا الأصول يخرج الفروع كلها منها إن البيع بالحر مني بوصفه وهو الثمن لأن الحر مال غير مقوم فصلح منّا من وجد دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قيما بوصفه مبروعا بإصله وكذلك إذا اشترى خرا بعبد لأن كل واحد منهما من صاحبه فلا ينفذ في الحر لعدم محله وانقضاء في العبد لوجود محله وفسد بفساد عنه

البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل في الاتباع والوسائل يقال كتبت بالقلم
والايمان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضى ان تكون الخمر مبيعة
فيطال البيع كما اذا باعها بالدرهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر في
العبد مبيعا فقال الشيخ هما سواء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد
منهما ثمنا لصاحبه * بخلاف بيعها بالدرهم لان الدائم نصبت للثنية فقيت الخمر مبيعة * وفي
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل
واحد منهما انما يصلح ثمنا لصاحبه اذا كان الآخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا
لان البيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمنا ولا مبيعا
لان الحيوان لا يثبت دينه في الذمة في البيوع واذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فهل ان
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الخمر غير
عين يجب ان يعقد العقد في العبد فامدا وان ادخل اليه في العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل
وجه كما اذا باع خلا غير معين بمبد او دراهم شوب صم وتعين العبد والقوب للهبيعية * ثم بين
حكم المسئلتين فقال فلم يعقد اى البيع في الصورتين في الخمر لعدم محله حتى لا يثبت الملك
فيها وان اتصل بها القبض ويعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فثبت
الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك * قوله * بخلاف الميتة اى
في المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد يدل البيع * لانه اى المذكور ليس بمال
في الحال ولا في المالك بخلاف الخمر وكذا لا يمد مالا في دين سماوى فوقع العقد بلا ثمن وهو باطل
لعدم ركنه * وكذلك الميتة ليس بمال في الحال ولا في المالك ولهذا لو ترك كذلك ففسد وانما
تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو فضى
فاض يجوز له لا ينفذ فلا ندمام ما هو ركن العقد لم ينفذ العقد كذا ذكر شمس الأئمة السرخسى
رحمه الله * قوله * ولا متقوم بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة
ويحصل التسلم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزءها *
ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست بأموال حقيقة ولكنها يتقوم
في العقود * قالوا المراد بالميتة هى التى ماتت خف انها اما البيع بالميتة التى ماتت بالخنق
والجرح في غير الذبح فمفسد لابل كذا رأيت بخط شيخى قس الله روحه * وذكر في
الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع الصغير في ذبيحة الجوسى وكل شئ يملونه وهو عندهم
ذكوة كالغنيق والوقد فانه يجوز البيع بينهم عند ابي يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم
ضمن القيمة وليس كالميتة خف انها وقال محمد رحمه الله هو والميتة خف انها سواء
لان الذكوة فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح في حقه والموت خف انه
سواء * لابي يوسف رحمه الله انهم يتولونه كالجنور ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدبون
بخلاف الميتة خف انها ليست بمال في حق احد * وهكذا ذكر في النجاشي من غير

بخلاف الميتة لانها ليست بمال
ولا متقومة فوقع البيع
بلا ثمن وهو غير مشروع
وكذلك جله للميتة لانه
ليس بمال ولا متقوم

خلاف محمد ﴿ قوله ﴾ وكذلك بيع الربوا أى مثل البيع بالخرى بيع الربوا وهو معلق بمال
 مال فى أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بمقد المعاوضة ﴿ غير مشروع بوصفه
 وهو الفضل أى بالفضل فوت المساواة التى هى شرط الجواز وهو تبع كالوصف ﴿
 وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه
 تقع أو لم يقود عليه وهو من أهل الاستحقاق ﴿ والربوا قد يكون اسماً للعقد ولنفس الفضل
 فى قوله بيع الربوا مشروع بإصله المراد منه العقد أى بيع هو ربوا وفى قوله الشرط الفاسد
 مثل الربوا المراد منه نفس الفضل أى الشرط الفاسد فى إفساد البيع وعدم المنع من الانقضاء
 مثل الدرهم الزائد لأن الشرط الفاسد على ما وصفنا فى معنى الدرهم الزائد من حيث أنه
 فضل استحق بمقد المعاوضة فاخذ حكمه ﴿ ثم انتهى فى المشتئين وهو قوله تعالى وحرم الربوا
 وقوله عليه السلام لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا سواء بسواء الحديث وما روى
 أنه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الأحاديث وردلنى فى غير البيع وهو
 الفضل الحاصل عن العوض والشرط الفاسد فلا يندم به أصل المشروع لأنه استحباب
 وقبول من أهله فى محله ولا يمتثل شئ من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين
 زائدين على العقد فكانا غيره ﴿ لكن ثبت به صفة الفساد والحرمة وملك المدين يمتثل ذلك
 الأثرى أن صيد الحرم يملك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة يملكون وحرم الانتفاع بها فلما
 كانت الحرمة لا يملك للمالك يملك للمدين لا يملك لغيره وكان ينبغي أن لا يفسد العقد لذكرنا أن النهى
 راجع إلى غير ما لا أن النهى أن لم ينص بإصل العقد اتصل بوصفه لأن الفضل أو الشرط إذا
 دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابع لكان زيادة ما شترى وبيع لازم وغير
 لازم لكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لكان الاجل ولما ورد النهى لمعنى فى صفته لا أصله
 رفع وصف البيع لا أصله ووصف المشروع أنه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار
 حراماً قلداً وبقي الأصل موجباً للملك ﴿ فان قيل ﴿ فأنقذ أصله موجباً للملك فلا ذاتوقف
 ثبوت الملك على القبض ﴿ قلنا ﴿ لأن السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سبب الملك
 إلا بان يتقوى بالقبض كالميتة التبرعات فأنقذ الملك قبل القبض لقصور السبب ﴿ فكذا فى الأسرار
 ﴿ قوله ﴿ ولهذا قلنا أى ولأن النهى يقتضى بقاء المشروعية قلنا فى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
 شهادة أبداً أن النهى لعدم الوصف من شهادته أى شهادة المحدود فى القذف وهو الأداء حتى لو شهد
 لا يقبل وكذا يخرج بمن أهلية الأهل أيضاً لأن الأمان أداه وقد قد الأداء وبقي الأصل أى أصل
 الشهادة لأن عدم القبول إنما ينصور إذا كانت الشهادة موجودة مشرعا وإذا بقي أصلها انعقد التكاح
 بها كاعتقد بشهادة الأعمى لأن الانقضاء لا يتوقف على وصف الأداء أهليته ﴿ قوله ﴿ ومنها
 صوم يوم العيد ﴿ الصوم فى يوم النحر ويوم الأضحية وإيام التشريق مشروع عند علمائنا
 الثلاثة وهو استسكان وعند زفر والشافعى رحمه الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك
 عن أبي حنيفة رحمه الله ﴿ ثم إذا صح ثمره فى ظاهر الرواية يفتى بأن يفسد فى هذه الأيام

وممكنك بيع الربوا
 مشروع بإصله وهو
 وجود ركنه فى محله غير
 مشروع بوصفه وهو
 الفضل فى العوض فصار
 فاسداً لا باطلاً وكذلك
 الشرط الفاسد فى البيع
 مثل الربوا ولهذا قلنا فى
 قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
 شهادة أبداً أن النهى لعدم
 الوصف من شهادته وهو
 الأداء وبقي الأصل فيصير
 فاسداً

وبعض في أيام آخر ليحصل له العبادة على الخالص ويخلص عن المعصية ولوصاف في هذه الأيام خرج عن العهدة * وجه قولهما أن الصوم غير مشروع في هذه الأيام وليس إلى المبد شرع مالم يسر مشروع كالصوم ليلا * وبيانه أن الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فيها أيام أكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف إلا بوجود خاص من الفعل فيها أو وجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الأيام فلا يحصل به التعريف وإنما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جملا من صاحب الشرع لها مجال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل أن الصوم فيها يمنع الوجود شرعا كما في الليل وأيام الحيض * ولهذا قال لا يجوز الظاهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لأن الوقت معين للجمعة في حقه حتما فلم يبق الظاهر ضرورة لأنها لم يسرها بمجموعين بالإجماع * والدليل عليه أن الصوم اسم لما هو قربة والنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوما الأثرى أنه لا يصح إذا شئ من الواجبات به ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالمطلوعة في الأرض الفصوية * ولا معنى لقولهم أنما لا يجوز لأن الواجب في الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتبادر به الكامل لأن النقصان لا يمنع فضاء الواجب كما إذا ترك الفاعلة أو السورة أو التعديل في فضاء الفاعلة يمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب صرفا أن عدم الجواز لصروعه معصية وعدم فضاء مشروعيته وإذا ثبت ذلك لا يصح النذره لقوله عليه السلام لا تنذر في معصية الله * ولنا ما مر أن النهي عن المشروع يقتضي إبقاء مشروعيته إلى آخره * وما ذكر هنا أيضا أن الصوم في هذه الأيام حسن مشروع بإصله وهو في التحقيق راجع إلى ملقدهم * وتقرره أن الشرائع كلها مبنية على الحكمة على ما عرف تفاصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى المباشرة إذ لا مشروع أدل على التقوى منه فأن من أدى هذه الأمانة كان أشد أدلة لغيرها من الأمانات وأكثر اتقاء للتحفظ لحلوله من التهمة بمباشرة شيء من القاذورات واليه الإشارة في قوله تعالى لملكم تتقون إماما معدودات * وفيه أيضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقرا من تحمل مرارة الجوع فيكون حامله على المواصلات إليهم * وفيه أيضا انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية لعواقب ورد جراح النفس بالإمارة بالسوء واتباعها طاعة مولاهما إلى غير ذلك من معاني لا تحصى كثرة * ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لأن صوم الوصال متغير والوقت على قسمين النهار والليل إلى العتمة أعدت للسكون والراحة وضعا والنهار أعدت للتصرف والقلب للاكتساب وإنشاء الرزق وذلك مؤد إلى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في الحركة من التحليل فصحت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وليتحقق الحكم الذي ذكرناه * ثم في هذه المسألة مساواة بين هذه الأيام وسائر الأيام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الأيام محلا لهذه العبادة وأرادنا يجعل هذه الأيام محلا لها أيضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع بإصله والذي يدل

ومنها صوم يوم
اليدوايام الشريق حسن
مشروع بإصله وهو
الامساك لله تعالى في وقته
طاعة وقربة فيجمع بوصفه
وهو الاعراض عن
الضيافة الموضوعة في
هذا الوقت بالصوم فلم
يتقلب الطاعة بمعصية بل هو
طاعة انقضت إليها وصف
هو معصية

على بقائه المشروعية ان الشافعي يقول للمتنع ان يصوم صوم النعمة فيها في اظهر اقواله كذا في الاسرار * وهو الامساك اى اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة * ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول القرض منه لان الطاعة اسم لفعل عا' بامر اخر اذا قصد الفاعل جملة الامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة مالم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابوالمعين رجة الله عليه * وقوله قربة لتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربة ان لم يوجد كصوم يوم البض وغير هاهنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعاً * ويجوز ان يكون ترادفاً وهو الاظهر * ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهياً عنه لذاته كان النهي لغيره لاجل حاله لكن ذلك الغير قائم به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحاً بوصفه * ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم * واعتابد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المفارقة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى بثبوت المفارقة بين الشئيين تصور وجود احدهما بدون صاحبه * واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اى الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية * وقوله لم يتقبل الطاعة معصية معناه ان يحدث هذا الوصف او يورود النهي لم يتقبل الصوم الذي هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض * ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار ولا يتصور الصوم بدون * ولافساد فيه اى في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا * والنهي يتعلق بوصفه اى انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فوجب فساد الصوم ونفي اصل الصوم مشروعاً * قوله * مثل الفاسد من الجواهر * الجواهر معرب كوهو والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس * يقال لؤلؤة فاسدة اذ انقضى اصلها وذهب لمعانها وباضها واصفرت وكذا يقال لحلم فاسد اذ انقضى اصله ولم يبق متغايه فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه * وقوله * ويانه اى بان كون الصوم مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه * على وجه يعقل اى على طريق يدرك بالعقل يعنى على وجه التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد لمحموم القرابين وتوسعة النعم * والمتناول من جنس الشهوات باصله لانه مما تشتهيه النفس وترغب فيه * طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصفه بالطيب لاستواء النبي والفقير والمأثمي فيه بخلاف الصدقة فكان تركه اى ترك المتناول طاعة باصله اى بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهيه وهو طاعة معصية بوصفه اى هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية * ويجوز ان يكون

الآثر ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسداً ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر ويانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

الضهير في أصله ووصفه راجعا الى الترك اى ترك تناول اصله طاعة ووصفه مصيبة لما ذكرنا * وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضافة لكنه متصل بالصوم وصفا قصد الصوم به * وهذا هو طريقة القاضى الامام ابى زيد والشين وعامة المتأخرين * واعترض الشيخ ابوالمين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام لاتصوموا فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الا بدليل * واما قولهم النهى ورد لعنى ترك الاجابة فقيمة اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لانسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو عينه ترك لصاحبه ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين القليلين فعل اخر يكون تركا لان الحركة نافى للسكون وكذا على العكس فوقيت الفنيه عن اثبات فعل اخر لم يقصد الفاعل فعله ولا خطر بباله مباشرته ولا عرف ثبوته بالشاهدة لعنى هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الوجود كاف لعنى ضده لأمكن اثبات ما لا يتأهى من الاصل * ولا يبعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذه وانما يستفصل ان لو كان اخذا لما هو تركه * وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فالتزام ترك للعود والاكاء والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام تركهم ودينهم والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان * ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع واجابة الدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذالم يوجد للصوم غير هو المتبى عنه فكان التنبى عن ترك الاجابتين عن عين الصوم * وقولهم لا بل هو غيره لتصوم الصوم بدون التزك هو هذا هو حد المفارقة غير مبدى ولا بد من بيان شرط المفارقة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المفارقة بين الشين يطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متضاران وان كان لا يجوز الانفكاك بين جنسهما كجواهر معين مع اعراضه المعينة متضاران لجواز وجود احدهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاسمالة تعرى الجواهر عن الاعراض واسمالة قيام الاعراض بانفسها دون جواهر * وعلى القلب من هذا الرضية مع الوجود في عرض معين ليسا متضارين وهو في نفسه شئ واحد ولا يتصور عدم معنى الرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرير الرضية فكان الرضى شيئا واحدا من غير ان يكون اجتمع فيه معنيان متضاران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن معنى الرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس برضى وكذا الجواهر به مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القيام بالذات * ثم مانع ذيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فن اعتبر المعين في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو انشأ على يكون
 الفرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري الموجود
 القسام بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله في
 حيز المنع الصالح مما لا يخفى على ذي لب * ثم قال والذي اثنى فيه الشفاء ان يتوصل اليه
 الا بمعرفة مقدمات * منها ان التزك ضد التزك وتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة
 فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك ضد المهي لا لانعدام الصلوة من قبله لان العبد
 لا يعاقب من غير فعل منهى بشاره ومأمور ارتكبه * ومنها ما يتنا ان الفعل اذا كان له ضد واحد
 يكون كل واحد منهما تركا لا آخر الى آخر ما يتنا * ومنها ان ما كان له اضداد وهو بنفسه ترك
 للاضداد كلها يجوز ان يختلف وصفه في الحكم باعتبار الاضافة الى المتزك كن امر بالتحويل
 الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار تحركا امامه كان هذا التحرك تركا لتحرك الى اليمين الذي هو
 واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي نهى عنه وترك المهي عنه واجب
 وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد وبالحرمة بالنسبة الى ضد
 آخر * ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالتعدد لعارض اوجب ذلك من
 مصادقته الحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرأى الى انسان عامدا لواصاب السهم
 القصور اليه وفذده واساب آخر لم يقصده اخذ في حق الاول باحكام العهد وفي حق الثاني
 باحكام الخطاء والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام
 المتعلقة به * ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويعمل
 الاصل تتبعوا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية * وبعد الوقوف على هذه
 المقدمات نخوض فيما يوضح مارهنا ايضا فقول الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب
 والجماع ولا جاية دعوة الله تعالى بعباده بالقرابين التي هي خالص اموال الله تعالى فانها اموال
 خالصة لله تعالى جمعت محال لاقامة التقرب الى الله سبحانه برفقة دماء الانعام قد شرف الله
 تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم واسمه بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسايرة الى
 قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو في نفسه شيء
 واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة اذنا فيها لما يتعلق به من
 الحكم والمصالح التي بنا وبلاضافة الى اجابة الدعوة كان منها عنه باعتبار انه في حقها ترك
 الواجب فيكون منها عنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة
 غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع
 فانها بما لا يشك فكان الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد
 المتعددة وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهى عنه وباعتبار الاضافة الى الاكل
 والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان التهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم
 راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرت من التال في المقدمات * ثم اجابة

الدعوة ليست بضد أصلي للصوم فإن الصوم في غير هذه الأيام ليس يترك لأجابه الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا له اصلية فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الأصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كانه موصوف متبوع ففي الصوم مشروعا وبقي فيه نوع خلل فمكن إيجابه بالقول لان بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المهي عنه * وهو معنى قول الشيخ في الكتساب انما وصف العصبة متصل بذاته فلا لا يسمي ذكرها * ولو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصوله بخلاف نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة * هذا كما جوز علماؤنا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه القارة لا يمكن ايراد البيع على السمن دون صفة الجامة ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما * ثم لو صام في هذه الأيام يخرج من عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الأيام اوجب على نفسه قدر ما يتحقق فيها وقد اتى بذلك القدر كن نذر ان يعق هذه الرتبة وهي عيبه خرج عن نذره باعتقائه وان كان لا يتأدى شيء من الواجبات بها * والافضل ان يصوم في وقت آخر ليكون مؤدبا اكل مما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المهي عنه كن نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره * ولا يقال ان الهوى لو كان ترك الاجابة لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النية * لا نقول من لم يأكل بدون النية لعدم اللعاب او الحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة من صبر اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام النذر فلا نسلم انه لا يأثم * وهذا بخلاف الصلوة في ارض مقصوبة لان المنهى عنه هو التنبص دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى بارتكاب شرائط معارضة والتنبص ايضا شيء معلوم لا اتحاد بينهما بوجه * ولا يلزم ان من رأى رجلا يفرق وهو في الصلوة وقد أمكنه التخلص لوقطع الصلوة فلم يقطع حيث يجوز وان كان مأمورا بتركها منيها عن ترك التخلص والمضي في الصلوة هو ترك التخلص فكانت الصلوة منيها عنها من حيث انها ترك التخلص ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما وجب عليه كاملا * وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلواته او اشتغل بها ابتداء حيث جازت صلواته مما بينا * وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استنفار الناس الى عدو من المشركين قد اظلم وهو قادر على ان يفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه الحالة ليست بترك التخلص والدفع فانها مع التخلص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب التريق منه فيأخذ يده فخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بقباضه او بعض اعضائه فيمككه ولو كانت الصلوة تركا لتخلص والدفع لما تصور حصولها في حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده باجماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في حالة واحدة فدل ان التارك معنى ورأى الصلوة بفارن الصلوة وارتكاب التهي بفعل لا يمنع

من جهة قبل آخر هو عبادة وليس ينتهي عنه كالصلى يرى بصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنيات او يهذف محصنا فكذا ما نحن فيه * وهذا لان الزكن في باب الصلوة هو الاضال المعهودة والصلوة في الحقيقة هذه الاضال لا غير ها وترك التخليص بالدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ لا اداء لها بذلك اعسا استعمالها جبل من باب النواض لو كثر لوجدت الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان * وكذا المشتغل بالصلوة في وقت التغير على هذا لان الترك حصل بترك الشيء والصلوة ليست بترك الشيء اها هي افعال آخر ورأى ترك الشيء وهو القرار على المكان والقرار معنى ورأى الاركان المعهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تاركا للذهاب ويتصور ترك استعمال الله التخليص والدفع وهي اليد بين الصلوة ويحصل الترك فكان ترك الشيء معنى مقارنا لاركان الصلوة وانتهى هو لا هي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررها والله اعلم * هذا كله كلام الشيخ ابي العين رحمه الله * وخلاصة معناه ان النهى عنه عين الصوم بجهة والشروع عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء * وزبدة الطريقة الاولى ان الشروع هو الصوم والنهى عنه غيره ولكنه وصف له قائم به فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق آخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله ويسانه على وجه تعقل الى آخره وتوقف عليه بادق تأمل ان شاء الله تعالى * قوله * ولهذا اى لان الطاعة وهي الصوم لم يتقلب معصية بالنهى صح التذرية اى بهذا الصوم * او لان ترك المتناول وهو الصوم طاعة باصه صح التذرية لانه نذر بالطاعة لان كمال النفس عن الشهوات بذاته قرينة * وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح التذرية * والمعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرنا اى وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغد يوم النحر فلم يمنع صحة التذرية * فان قيل * ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر الصوم وإيجابه ذكر للمعصية فقصدا اليه فلم يصح كن نذر ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكرا له وقصدا اليه كان معصية ايضا فلم يصح * قلنا * لم ينعقد هذا النذر من حيث انه ذكر للمعصية ولكنه القدم من حيث انه ذكر طاعة وإيجاب قرينة وقد بينا ان جهة القرينة اصل فيه فصح التذرية * فان قيل * ماوجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر بان قال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذره واذا اضاف الى الغد بان قال الله على ان اصوم غدا وغدا يوم النحر صح نذره * قلنا * وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو

ولهذا صح التذرية لانه نذر بالطاعة والمخالف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرنا ولا يصح في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ الابد عن عهده

منه على بصح وانما غذا فلم يصرح في نذره بالتي عنه فصيح نذره وهو كالمرأة اذا
 طالت الله على ان اصوم يوم حيض لم يصح نذرها ولو طالت الله على ان اصوم غذا وغد يوم
 حيضها صح نذرها ويجب عليها القضاء * والجواب منه على ظاهر الرواية ان الحيض
 وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها ظاهرة عن الحيض شرط ليكون اهلا
 لاداء الصوم فلما عقلت النذر بصفة لا تليق اهلا للاداء معها لم يصح لانه لا يصح الا من اهله
 كارجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه * قوله * قوله * قوله * لان هذا الصوم
 معصية بوصفه فلما انه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية * اذا شرع في صوم يوم النحر ثم
 انسد لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن
 الوليد عنه كذا في الاسرار والكشف لابي جعفر * وذكر في المبسوط اذا اصبح يوم القطر
 سائما ثم افترق لاقضاء عليه في قول ابي حنيفة وعليه القضاء في قول ابي يوسف ومحمد
 رحمهم الله لانه ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والتي لا يمنع صحة الشروع في حق
 القضاء كن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة * وجه ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب
 وهو ان الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للمعصية عنه وهو ترك الاجابة
 بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشروع وهو
 الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حق فلا يجب على
 القاطع شيء لخصوله مضافا الى صاحب الحق * فبرئ العبد عن عهدة القطع او عهدة ما شرع
 فيه لكن امر غيره باتلاف ماله فانلفه لا يضمن لانه يامر بخلاف النذر فانه يذره ماصلا مرتكبا
 للمعصية عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما ذكر * قوله * ومنها
 اي ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوها اي
 زوالها وغروبها يقال ذلكت الشمس اي زالت او غابت * اي الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة
 مشروعة باصلها لان النبي يقتضي الشروعية ولا يفتح في اركانها من القيام والركوع والسجود
 ولانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة كما في سائر الاوقات * وشروطها من الطهارة وسر
 العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النبي كما كانت قبله * والوقت صحيح باصله
 ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لطرفية العبادة * كما جائت به السنة وهي ما روى
 عمرو بن عيسى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال له حين سألته عن الصلوة صل صلواتك الصبح
 ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فثم تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان
 وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة بحضوره حتى يستقبل النبل بالرخ ثم
 اقصر عن الصلوة فان ح تسجد لغيره فانما اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة بحضوره
 حتى تقصلي العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تقرب الشمس فثم تسجد لغيره بين قرني الشيطان
 وح يسجد لها الكفار وفي حديث الصائغ ان النبي صلى الله عليه وسلم نبى عن الصلوة
 عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينا في حين من بعدها

ومنها الصلوة وقت طلوع
 الشمس ودلوها مشروعة
 باصلها اذ لا يفتح في اركانها
 وشروطها والوقت صحيح
 باصله فليد بوضعه وهو
 انه مشوب الى الشيطان
 كما جائت به السنة الا ان
 الصلوة لا توجد بالوقت
 لانه ظرفها لا ميسارها

حتى يسجدوا لها فإذا ارتفعت طارتها فإذا كانت عند قيام الظلمة طارتها فإذا مالت طارتها فإذا
دنت الغيب طارتها فإذا غربت طارتها فلا فصلوا في هذه الاوقات ❀ فهذا معنى نسبة الوقت
الى الشيطان ❀ ورأيت في بعض القصص ان زرداشت الهن امر الجوس بالصلوة في هذه
الاوراق الثلاثة لحاء الشجر بحرمه الصلوة فيها بخلافه لهم ❀ وقرنا الشيطان ناحبا رأسه
قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فيتنصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيقبل سجود
الكفار للشمس عبادة له ❀ وقيل هو مثل ثم لا اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين
الصلوة في الاوقات الثلاثة من قبل ان النهى في كل منهما ورد لمعنى في وصف الوقت شرع
في بيان التفرقة بينهما فقال الا ان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة
طرف ولان تأثير الظرف في اتحاد المظروف بل هي توجد بافعال معاومة فلا يكون فسادها مؤثرا
فيها لانه مجاور بخلاف الصلوة لانه توجد بالوقت لانه معياره على مامر ❀ قوله ❀ وهو
شبه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف للمم يؤثر في المظروف لانه
مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في خصائه ايضا حتى يتأدى به الكمال كالا يؤثر فساد طرف المكان
فيه كما في الصلوة في الارض المنصوبة حيث تأدى بها الكمال فقال الوقت وان كان طرفا
لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في السبب لاجتماعه الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا
يؤثر في القصدان لافي الفساد بخلاف الصلوة في الارض المنصوبة فان المكان فيها ليس بسبب
ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في القصدان بل يوجب كراهة وهي لا يمنع اداء الواجب ❀
وفي قوله وهو سبب اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النقل كما هو سبب لما شرع فيه
من الفرض والام يستقيم هذا الكلام لان كلالنا في النقل لافي الفرض ❀ وقيل في معنى نسبة الوقت
ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعي شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة
في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالاجاب في بعض الازمنة دون البعض فإذا تدر
او شرع فخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب ❀ فقبل لا يتأدى به اى بالذكور
وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهة ❀ الكمال وهو ماوجب في غير هذا الوقت لان الكمال
لا يتأدى بالنقص ❀ فان قيل ❀ لا يمنع القصدان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه دليل
ان من ترك الفاتحة وبعض الواجبات في اداء الصلوة او في فضلها يخرج عن العهدة وان
تمكن فيه القصدان ولهذا وجب جبره بالمجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان
يتأدى به الكمال كما يتأدى بالصلوة في الارض المنصوبة ❀ قلنا ❀ القصدان اما يمنع اذا
كان راجعا الى نفس المأمورة اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من
ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فلما لم يدخل تحت الامر فتواته لا يمنع
عنه لانه لا يخل بالمأمورة وذلك كمن اعتق رقبة عيائه عن كفاة عيائه لا يجوز ان
الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافة تجوز وان يمكن فيها نقصان فبوات
الامان لان وصف الامان لم يدخل تحت الامر فقصاه لا يمنع عن اداء الواجب ❀

وهو سببها فصارت
الصلوة نائمة لافاسدة
تقبل لا يتأدى به الكمال

ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الأمر بالدلائل القطعية فتقصاه يمنع عن الجواز كوصف
 العمى في الزفة فاما واجبتها فلم تدخل تحت الأمر فتواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كقوات
 وصف الأيمان في الرقة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالقصان عملا باخبار
 الاحاد التي لاتراد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا ينجبر بالمعجود فلا يظهر في
 حق المأمور به * وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الأمر فلا ينقص المأمور به بقصاه
 ﴿ قوله ﴾ ويضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء ويبنى ان يقضيها في وقت
 بدل فيه الصلوة فان قضاءها في وقت آخر مكروها جزاء وقد اساء لانه لو اتىها في ذلك الوقت
 اجزأه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت * وقال زفر لا يضمن وهو رواية عن ابي
 عن حنيفة رحمه الله لانها منهي عنها فلم يجب صلاتها عن البطلان كالصوم التي عنده * ولنا
 ان فساد الوقت لا لم يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجبت صلاتها عن
 البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو
 الاساك من المفطرات الثلاث نهارا ولهذا لو امسك في الليل لا يكون صوما بحال * ويعرف
 به اي يعرف مقدار الوقت حتى ازداد بازدياده وانقص بانقصه * فزاد الاثر اي اثر
 فساد الوقت في الصوم فسادا فلم يضمن بالشروع * نوضحه ان في الصلوة يمكنه الاداء
 بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا ازمه وفي الصوم بعد
 الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يزمه وحقيقة الفرق ما ذكر الشيخ ابو المعين
 رحمه الله ان ما تركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون البعض اسم الكل كالماء والهواء والخل
 والبن فان اسم الماء كما ينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة
 متجانسة في نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون البعض اسم الكل كالسكرين المتركب
 من الماء والسكر والخل لا يكون البعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكرينينا * وكذا
 الادى مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظام والعصبو الاجزاء المتركبة كالوجه واليد
 والرجل هكذا فان شئنا من هذه الاجزاء من اي النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الادى معروف
 ذلك عند اهل اللغة لانتزاع في ذلك * ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهي الاسكات
 الموجودة من انشقاق القمر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من
 اجزائه والتي ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان متبنا عنه ولهذا لو حلف ان
 لا يصوم فشرع فيه ثم افسد يثبت في يمينه فكان ما اتفق منه انعقد مشروعا محظورا على
 ما قدرنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقائه ما انعقد
 على ما اتفق والمنعقد الماضي كان مستخلا عليها فالمضى لو ازم لما فيه من تقرير الطاعة لا يلزم
 لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة
 وتقرير ما انعقد طاعة واجب لكنه يجتهد فيه ونعارض فيه الاخبار من حيث الظاهر فتكنت
 فيه الشبهة فاما افراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضي مرجحا على

ويضمن بالشروع والصوم
 يقوم بالوقت ويعرف به
 فزاد الاثر فسادا
 فلم يضمن بالشروع والى
 عن الصلوة في ارض
 مفصولة

جانب وجوب الضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء بالافساد * بخلاف ما اذا شرع في الصلوة
 في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركت من اجزاء
 مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما يطلق الاسم
 عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد
 ذلك اجزاء متجانسة فكان ركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا لو حلف ان لا يصل ففصر في
 الصلوة لا يحنث مالم يقيد الركعة بالسجدة ومن اثنى على الفرض الى النفل قبل تمامه لا يجعل
 متفلا مالم يوجد منه السجدة لان مادون الركعة ليس بصلوة والهي ورد عن الصلوة في هذه
 الاوقات فلم يكن الشروع منها عنمولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما يتوجه عليه الهي
 عند وجود السجدة فما مضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطلها حرام وصاياها واجبة
 ولا تحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق ماضى امتناعا عن ابطال العمل وهو
 واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا
 عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية
 وهي ابطال عبادة محضة فترجمت جهة المضي على جهة الافساد فوجب المضي اذا افسد فقد
 افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزمه القضاء والله اعلم * قوله * متعلق بما ليس بوصف
 اى ليس بوصف ولا سبب فلم تقصد ولم يقتض ايضا حتى تادى بها الواجب الكامل باتفاق
 الفقهاء الا ان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينهما وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين
 البيع ووقت النداء وبين بيع الزوايا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض * وانما كان الهي متعلقا
 بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة يشغل الارض وفي البيع بترك السعي وهما امران
 منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون
 الشغل وكذلك البيع يوجد بدون ترك السعي بان تباعا في الطريق ذاهبين وترك السعي
 يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان الهي لامر مجاور فوجب
 الكراهة دون الفساد * وفي بعض الشروح الهج المتصل بالشرع على ثلاثة اوجه اتصال
 كامل ووسط وناقص * فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشرع ولم تأدبه
 الكامل * والوسط في الاوقات المكروهة اذ اتصال الهج بها اقل بالنسبة الى الصوم
 وابثرت بالنسبة الى الصلوة في الارض المفصولة لذلك لا تادى به الكامل ونضمن بالشرع *
 والناقص في الصلوة في الارض المفصولة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والقصاص
 لان الهج فيها على طريق المجاورة لاعلى طريق الاتصال في الحقيقة * واعلم ان العلماء قد
 اختلفوا في الصلوة في ارض منصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر
 واجد بن حنبل ومالك في رواية واثرية والجبالي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصلح فاعتلوا بان
 القول بصحتها يؤدي الى ان يكون الفصل الواحد فانه حراما وحلالا لان هذا الفصل
 المعين غضب ومتعلق بالحكمة بالاتفاق فلو صححت لكان هو بسببه متعلق بالوجوب ايضا

متعلق بما ليس بوصف
 فلم تقصد فكذلك البيع
 وقت النداء وهو بخلاف
 بيع الحر والمضامين وللإفراج
 لانه اضيف الى غير محله
 فلم يعتقد فصار الهي مجازا
 من النفي وهذه الاستمارة
 صحيحة لما بينهما من
 الشبهة ولا خلاف فيه انما
 الكلام في حكم حقيقته

وذلك باطل وهذا لأن فعله واحد وهو كونه في الدار المصوبة وهو في حالة القيام والركوع والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز أن يكون مترابعا وعاص به مثابا بما هو معاقب عليه * ولا يفيد قولكم أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر لأنه وإن أمكن ذلك في غير صورة النزاع لكنهما متلازمان فيما تازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الأمرين * وتمسك الجمهور بإجاء السلف فأنهم ما أمروا الظلة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المصوبة مع كثرة وقوعها ولأنهم الظالمين عن الصلوة في الأراضى المصوبة إذ لو أمروا به ونهوا عنها لانتشر * وبأن الفعل وإن كان واحدا في نفسه ١.١.١. كان له وجهان مختلفان يجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين مكروها من الوجه الثاني وإنما الاستحالة في أن يطلب من الوجه الذي يكره لعبه ثم فعله من حيث أنه صلوة مطلوب ومن حيث أنه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد متعلق الأمر والتهيؤ الوجهان التفسيران * وهو نظير ما إذا قال السيد لعبد خطا هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن ارتكبت التي عاقبتك وإن امتثلت اعتنكت فخطا الثوب في تلك الدار فيصع من السيدان بما عاقبه ويستغفر ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل وإن كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما ويكره الآخر وإن جمعهما المكلف لم يخرجنا من حقيقتيهما * وهو أيضا كمن رمى مناهلي مسل بحيث يبرق إلى كافرا وإلى كافر بحيث يبرق إلى مسل فإنه يذب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جمعه سببا لذلك ويقتل بالمسل قصاصا تضمن فعله الواحد أمرين مختلفين * وبهذا خرج الجواب عما قالوا أنه غاصب بفعله ولا فضل له الأقيامه وركوعه وسجوده فكان مترابعا بين ما هو غاصب به * لانا إنما جعلناه عاصيا من حيث أنه يستوفى منافع الدار ومترابعا من حيث أنه أتى بصورة الصلوة كما ذكرنا في مسألة الخياطة وقد يعلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا * ألا ترى أنه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وإنما يقرب بأفعاله وليس تلك الأفعال شرطا لكونه غاصبا ثبت أنها وجهان مختلفان وإن كان الفصل واحدا * ولما فرغ الشيخ من بيان تخرج الفروع على الأصل المذكور شرع في جواب ما رددت نقضا على ذلك الأصل فقال وهذا يخالف أي قضاء المشروعية مع ورود التي يخالف بيع الحر * أو ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيع من حيث إن التي فيها لم يقتض بقا المشروعية حتى بطلت أصلا وقد اتضح ذلك في الفروع المتقدمة لأننا توقع أضيفت إلى غير محلها إذ المعدم لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانقضاء من المحل فيطلب لعدم المحل وصار التي عنها مستعارة التي بهذه القرينة * واستعارة التي للتي صحيحة لما بينهما من الشبهة وهي استوائهما في نفس الرفع أحدهما برفع الأصل والآخر برفع الصفة * أو لأن كل واحد منهما عبارة عن المعدم * أو لأن كل واحد منهما مخرج لهذا حيث استعارة التي التي في قوله تعالى فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج * والمضامين ما تضمنته أصلا الفصول ومنه قول

الشاعر (شعر) ان المضامين التي في الصلب * ما * القول في الظهور الحذب * جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا * والملائع مافي الطعون من الاجة جمع ملقوح وملقوحة من لحيته الدابة اذا جلت * وهو ضل لازم فلا يبيح اسم الفصول منه الا موصولا بحرف الجر الا انه استعواء ويخفف الجوار * صورته ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفعل او من هذه الناحية وكان ذلك من عادة العرب قديم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك * قوله * وكذلك صوم الليالي اى وكيع الحر والمضامين والملائع صوم الليالي فانه غير مشروع مع انه منى عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يحمله وقتا له اصلا فكان النبي عنه بمعنى النبي * ثم صوم القرض نادى بصيام ايام الوصال اذا تراء لان القرض في الجوار وهو الامساك في الليل لالمنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر لان القرض لم يمتص اتصال بوقت الصوم * قوله * ولا يمكن لان الآدمي لا يبيح بدون الاكل على ما عليه قبله فلا بد من ان يبين بعض ازمان الصوم وبعضه ففطر ففعلت التهر للصوم لان الابتلاء يتحقق فيها لان في النفس داعية الى الاكل والشرب وذات في التهاير في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن التهاير فيه فاما الامساك في الليل فملى وفاقى هواها فلا يتحقق فيه معنى الاشلاء على التكمال اذا صل بناء العادة على مخالفة العادة لالمنى وفاقيتها * ولا يقال بان الجائع يوجد في الليالي عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك منه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي ان يكون البذل عملا للصوم ايضا * لانا نقول شهوة الفرج ثابتة شهوة البطن ولهذا كان الصوم وجبا على ماورد به الاثر فلا يمتنع بنفسها * قوله * ولا يلزم الكساح بغير شهوة دلى ولا يلزم على الاصل المذكور الكساح بغير شهوة فانه لم يبق مشروعا مع انه منى عنه بدليل حكم تحقق النبي فيه وهو الحرمة * وبدليل انه لو جمل قوله عليه السلام لا تكسح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حله على النبي كما جمل قوله تعالى فلا توف ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى * لانا لان ذلك بل نقول هو منى فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لاصلوة الا بظاهرة وكقولك ادخل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر وما ذكره ان يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام في الكساح الشرعى وهو منف اصلا * وقوله وانما يسقط الحد جواب سؤال رد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا فينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السب فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهى وجود صورته في محله لا لانقضاء اصل العقد اذا لشبهة ما يشبه الساتب وليس ثابت * قوله * ولان النكاح شرع لما ضرورى يعنى ولان كاني صيغته نيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولو جملها على النبي والنسخ ايضا لان النبي انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجه وهو الحرمة مع

وصك ذلك صوم الليل لان الوصال غير مشروع ولا يمكن والتمار هو لتعين لشهوة البطن غالبا دمين للصوم تحقيقا لا ابتلاء فصار النبي مستعرا من النبي ولا يلزم النكاح بغير شهوة لانه منى بقوله عليه السلام لا نكح الا بشهود وكان نسفا وابطالا وانما يقط الحد ويثبت النسب واحدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع لما كان ضرورى لا يفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النبي التحريم فبطل العتق فضاة ثبتت بمقتضى النبي بخلاف البع لانه وضع لك العين والقرع لايضاده لان الحل فيه تابع لارى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يشمل الحل اصلا كرامة الجورية والعيد والبهائم وكذلك الحر

المشروعية لأنها لم يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لأنه شرع لك ضروري لا يفصل عن
الحل لأن الأصل فيه أن لا يكون مشروعا لأنه استيلاء على حرمة مثله في الشرف والكرامة
واستئذان لها حكما من غير جناية ولكنه اتنا شرع ضرورة بقائه النسل إذ لو لم يشرع
لاجتمع المذكور والآيات على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه مالا يخفى من الفساد فشرع
النكاح سببا للثبات ليطهر أثره من الاستمتاع ولهذا سمى ذلك خلافا لنفسه ولهذا لا يظهر
أثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرمة مالكة لأجرائها ومنافها بعد النكاح كما كانت قبله لا ترى
أنه لو قطع طرفها أو أجرت نفسها أو وطئت بشبهة كان الأرض والاجر والعقر لها دون الزوج
وإذا كان الموجب الأصلي في النكاح الحل وموجب ألهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما
لضداد بينهما ثم الحرمة ثابتة بالاجتماع فيتعذر الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج
السبب من أن يكون مشروعا لأن الأسباب الشرعية تراد لأحكامها لا لدولتها ومن ضرورة
خروج السبب عن المشروعية صيرورة التي فيه بمعنى التي * ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد
النكاح وبقاءه مع حرمة الاستمتاع في حالة الأحرام والاضكاف والميض وكذا بقاؤه مع
الظهار الموجب للحرمة * لأنه إنما انعقد وفي هذه الصور ليطهر أثره بعد زوال هذه العوارض
فما تزول لاحالة فالأحرام ينهي بضمه والميض ينهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة وكان
مخروفا من زوج امرأة وهناك مانع حتى لا يمكنه الوصول إليها فعد لا يمنع ذلك عن جمعة النكاح
لأنه بعد رفع المانع يظهر أثره فاما فيما يخفى فيه فالحرمة ليست بمنية إلى غاية يمكن إظهار أثر النكاح
بعدانتهائهما فلا يكون في الانقضاء أصلا * قوله * وكذلك نكاح المحارم من أي محمول على
التي لدم محله لأن النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة من اغتصب إلى العين أخرجهما
من محله الفاعل لأن الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت إضافة الحرمة إلى عين قبيحا
لحل لا يابا * قوله * مستعار عن التي أي التي يعني أن كان المراد من النكاح المذكور في
النص المقدم فآلني محمول على التي لأنه ثبت بالدليل أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة من الحرمة
الثابتة بالنسب على أن تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما ذكرتم أبائكم
فخرج عن محله النكاح فكان التي مجازا بمعنى التي لاحالة * قال شمس الأئمة الكردي
رحمته الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم نقضا على هذا الأصل لأن كلامنا فيما كان
مشروعا ثم صار منها عتدا بغير مشروعا بعد ألهي أم لا ولم يكن ذلك مشروعا أصلا بدليلا
قوله تعالى أنه كان فاحشه ومثاقم يكن من هذا الباب * ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي يرد
نقضا على الأصل المختلف فيه وهو أن ألهي من الأضال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما
فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الأصل المتفق عليه وهو أن ألهي من الأضال
الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها أصلا وهي أربع مسائل فقال وأما استيلاء أهل الحرب *

وكذلك نكاح الغفار
منى لعدم محله فأنفذ
ألهي في قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم
الاستعانة عن التي وأما
استيلاء أهل الحرب فأنما
صار منها بواسطة العصة
وهي ثابتة في حثا دون
أهل الحرب لا تقطع
ولا ينافيهم لأن العصة
متناهية بتناهي سببها وهو
الأحرار فقط ألهي في
حكم الدنيا

منعروا رعاية لقناسب بين السبب والسبب فكان هذا نقضا لذلك الاصل * وتوجيه الجواب
انا لانفسنا ان الاستيلاء منى عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا
له بالاجاع فثبت انه منى عنه لغيره وليس ذلك الا عصية الحبل والعصية انما ثبت في حقنا
دون اهل الحرب لانها انما ثبت بالاجاع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية
التبليغ والارام فكانوا في حق هذا الحكم اعني ثبوت العصية بمنزلة من لم يباينه الخطاب من
المؤمنين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم
على الصيد سواء * ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء
يعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه ذليلا آخر يفرق به بين الاموال
والرقاب يقال ولان العصية متناهية يعني ولان سلطان العصية ثابتة على الاعلاق في حق
الجميع الا انها انتهت بانها فيها وهو الاحراز لان العصية وهى عبارة عن كون الشيء محرم
التعرض بمحض الحق الشرع او لخلق القيد انما ثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة
بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهى كلامنا احرازهم للمساخون بدار الحرب
فثبتت العصية الثابتة به كما ينتهي عصية النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصية بانتهاء سببها
سقط انتهى ولم يبق الاستيلاء بخلافه لانه ثبت بناء على عصية الحبل ولم يبق * فان قيل
ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلزم عدم مصادقته بحله فلا يفسد زوال العصية بعد
ذلك لكن اخذ صيد الحرم واخرجه لانه لا يملكه ولو هلك في يده يجب الضمان وان زالت عصية
الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل المملك وكذلك اذا اشترى خيرا
فصارته خلا لا يتعد البيع وان صار محلا لبيع بعد زوال الخبر به كذلك هذا * قلنا
قد ثبت بالدليل ان للفصل المتمدن حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة كما في لبس الخلف
في حق المنع وليس الثوب في حق الحلت والاستيلاء فصل يمتد فصار به الادخال في
دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلاء
المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب * وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج
عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه في الجامع ولو اكله بمحل الا انه يجب الارسال
ولو لم يرسل يجب الجزاء تقضي المحرم وصيانة حرمة ما قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه
لا يجب الارسال والجزاء يودى ذلك الى تقوية الايمن عن الصيد والى هناك حرمة الحرم *
فاما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بمتمدن فاذا لم يصادف بحله بطل اصلا *
وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سببا للملك بحال لان عصيتهما عن
الاسترقاق ثبتت بالجزية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم * وبخلاف ما اذا دخل
المسلم دار الحرب مستأمنًا استولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وان لم يبق العصية زواله باليد والدار
جميعا وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم
بالاحراز والمسلم لا يحرم نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانما هو من اهل

دار الاسلام حتما كان فكان بمنزلة مال الواسطى عليه في دار الاسلام * وحقيقة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال ثبتت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعدنا ثبتت بالاحراز وعنده ثبتت بالاسلام او بما يتخلفه في احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف بحقيقة في موضعه * ثم فيما بين فدلنا ان العاصم هو الاحراز بالدار بطلب العصمة فيك بالاسلام لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقى العاصم وهو اسلام المالك لم تزل بالعصمة فلا ملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذي هو ذمة والله اعلم * قوله * واما الملك بالنصب الى آخره جواب عن نقض آخر رد على ذلك الاصل ايضا * ووجوده ما ذكرناه في الاستيلاء * واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا بسبب الملك في المصوب للعاصم تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البذل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت النصب ولهذا نفذ بيع الفاصب وسلم الكسبه * وقال بعض المتأخرين القصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت القصب للفاصل حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان القصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب ملكا لزواده التصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم الاجازة بملك المشترى البيع زواجه التصلة والمنفصلة * ومع هذا في هذه العبارة بعض الشبهة لان القصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعي رحمه الله * فالاسلم ان يقال القصب يوجب رد العين ورد الهبة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت الملك به للفاصل شرطا لقضايه في لاحكامنا ثانيا بالقصب مقصودا ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا لقضايه في الولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس ببيع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فلها بيع محض والكسب كذلك بدل النصف فيكون تبعا محضا وثبوته في البيع بثبوته في الاصل سواء ثبت في التبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا في المبسوط * ولابد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان القصب يجب بمقابلة اليد الفاتية ام بمقابلة العين فعدنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعي رحمه الله يجب بمقابلة اليد * قال لان المضمون بالنصب ماثت بالنصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ماثت على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بالزاساهو قائم لثبوت وان كان الضمان لجبر ما ذكرنا بقى الملك في المصوب كما كان * وكان ينبغي ان يثبت الملك في الضمان للمالك يدا اذا تاعلى مثال المضمون لكن اثبت يدا للملك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يمكن بما من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فائتينا الملك في الذات ضرورة تحقق المماثلة بين القايبة والجبر وما ثبت ضرورة غيره كان عدما في حق نفسه الا ترى ان المصوب اذا كان مدبرا وتعذررده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه المنصوب منه ضرورة تحقق المماثلة * وفصل المدر بوضع ان الضمان بمقابلة اليد الا لو كان بدلا من العين وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين قضى القاضي به في محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالنصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا للحكم شرعى وهو الضمان لانه شرع جبر او لا جبر مع بقائه الاصل على ملكه اذا جبر بغيره عند الفوات

الشرط وان تم بقضاء القاضى فيبقى ان يزول ملكه عن المديركا لو قضى بجواز بيع الدبر واذا ثبت ان الضمان بمقابلة ضلع الدلم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الفاسد كما في المديركا ليس فيه اجتماع البذل والمبدل في ملك رجل واحد * وجنبا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشاة المقصوبة المصلية اطعموها الاسارى فقد امرهم بالتصدق بها ولم يملكوها للامره به لان التصديق بملك الغير اذا كان مالكها معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تقدر ذلك يباع فيحفظ عليه منه * ولان الضمان انما يجب بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا ابتلاه كيه * وبه الا ترى انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمته العين لقيمة اليد وتقدر بمالية العين * والدليل عليه انه خلف عن الضمان الاصل بالقبض والمضنون الاصل هو المال المقصوب بعينه بالايجاب وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصل بالقبض فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك المضنون وهو المال هذا هو الاصل فلا يبدل عنه الى ما ذكره انخصم الا عند الجهر عن هذا كما لا يقتضى بالهية الا عند الجهر عن بين المنصوب * وهذا اولى بما قاله الخصم لانه جعل المقوم بدلا عما ليس بمقوم مع امكان جعله بدلا عن المقوم وليس له نظير في الشرع ونحن جملناه بدلا عما هو مقوم عند الانسان * ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات بالحالة لانه انما يجبر الفات دون القائم كان من ضرورة القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبرا لما فات ولتحقق المسألة التي هي شرط ضمان المدون وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لاحالة كما في قوله اعطني عبدك عنى على انك درهم فاعتقه بدوم التملك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا في الحل لان يكون قوله اعفقه عنى سببا للتملك مقصودا * وتبين بما ذكرنا انما ثبت بالمدون المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالهية جبرا لحقه في الفات ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع ثبت به فيكون حسنا بحسنه * وصح الامر بايجاب البذل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط بما يثبت بالاتفاق به مقتضى كالاشر بالاعتناق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه بما ثبت مقتضى الاتجار فاذا اعتق ثبت الملك بالشراء او لائم العتق كالمصرح بالشراء امر بالاعتناق فكذا ههنا يزول ملك الاصل او لا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البذل كالوفاق بما ينص على الازاله من ضمان تبع * وتبين ان النصب موجب لملك في البذل كالباع الا انه اوجب اقتضاه والشراء انما * فان قيل * قلنا انه بدل العين لا انه بدل خلافة لابل مقابلة لان في بدل المقابلة قيام البذل شرط كالتن مع الثمن ليقابل به البذل وفي بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتميم مع الوضوء والاعتداد بالاشهر مع الاعتداد بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فصل انه بدل خلافة وفي بدل الخلافة اذا ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كقدرته على الماء اذا حصلت سقطت

وشرطا لحكم تابع له فصار
حسنا حسنه وانما لا يخرج لو كان
مقصودا به وفي ضمان المدبر
قلبان والادبر عن ملك
الاول لكونه مالا مملوكا
تحقيقا لشرط للمشروع
وهو وجوب الضمان
ولا يدخل في ملك للشترى
سيانة لقمه ولان ضمان
المدبر جعل مقابلا للغايب
وهو البديون التي وهذا
طريق جازم لكن لا يصار
اليه عن القابلة بالقيمة لا عند
الحجز والضرورة فالطريق
الاول واجب وهذا جازم
واما الثاني فلا يوجب حرمة
المصاهرة اصلا بضمها
هو سبب الله واله سبب
لولا وجودا

التيم فلهذا اذا عاد العبد من الاثاق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يقطعا اعتبار الخلف
فلنا نحن نسلم انه بدل خلافه ولكنا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما يقضى
القاضي بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل والابدل في ملك واحد فاذا دخل
البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد
ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كن تيم وصلى ثم قدر
على الله قوله وشرط الشيء تابع له لانه ثبت تصحيح النير لان ثبت مقصودا بنفسه
ولهذا ثبت ثبوت الشروط ويسقط بسقوطه كالمطهرة لفصلوة فصار اى ثبوت الملك للغاصب
الذى هو شرط حسنا بحسنة اى بحسن الحكم الشرعى الذى هو مشروطه وهو الضمان
وان قم ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر
بوجهين تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزواله عن ملك المتصوب عنه بعد تقرر حقه
في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب
كان للغاصب دون المتصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب سيانة لحق المدبر فان حق
العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والازوال كاف
لتحقق الشرط فثبت هذا القدر ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في
ملك الموقوف عليه وقوله في ملك المشتري اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء
الضمان وتقرير الثاني ان في المدبر القيمة ليست بيد العبد لان ما هو شرط وهو انضمام
الملك في العين متعذر في المدبر فيعمل هذا خلفا عن نقصان الذى حل بيده ولكن هذا عند
الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيعمل بدلا عن العين واذا
تعذر ايجاد الشرط يعمد خلفا عن نقصان الذى حل بيده ونظيره فصلان احدهما ضمان
العتق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تملك العين وفيما لا يحتمل ايجاد
الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يحصل بدلا عن العين وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ
الهيبة بالراضى كان المأخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تملك العين وفي كل محل لا يحتمل
تملك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيده فكذلك اذا اخذ الهيبة بفضله القاضي
كذا في البسوط قوله فالطريق الاول اى جعل الضمان مقابلا بالعين واجبى
ثابت متقرر لا يجوز التدول عنه من غير ضرورة وهذا اى جعله مقابلا بقطع اليد
جازم اى يمكن محتمل يجوز الصير اليه عند الضرورة كالجازم الحقيقة لا يترك الحقيقة من
غير ضرورة يصار الى الجازم عند الضرورة قوله واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة
اصلا وهذا رد فضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذى مر ذكره نقال نحن لا نوجب
حرمة المصاهرة باثنا من حيث كونه زنا ولكنا جلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه
سبب للاحكام على الحلال والماله سبب لوجود الولد الذى هو المستحق لكرامات والحرمة
ويانه ان اصل هذه الحرمة في الوطى الحلال ليس لعين الملك ولكن لمخى البغضة وهوان

ماء الرجل يختلط بها المرأة في الزحم ويصيران شيئاً واحداً ويثبت له حكم الإنسان يعتق
 وبوصى له ويرث وبين الواطئ والمه بضعية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها
 مختلطاً ببعضه فثبت حكم البضعية التي بينهما وبين امهاتها وبناتها والبضعية التي بين
 الواطئ وابائه وابنائهم لذلك الماء انساباً استحق سائر كرامات البشر ومن جعلتها حرمة المحارم فثبت
 الحرمة في حق البضعية اذ يحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباءه الواطئ وابناؤه البضعية
 الحقيقية التي بينه وبينهم ثم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البضعية منه اليهما اي
 يتعدى حرمة ابائه الواطئ وابنائهم من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى
 الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعض الآخر بواسطة لان جزءه صار جزءاً منها
 اذ الولد مضاف بكلمة اليها وجزءها صار جزءاً منه لانه مضاف اليه تمامه ايضاً فصار الولد
 على هذا التحقيق سبباً لثبوت الحرمة بالبضعية التي تحدث بينهما بواسطة حكمها * والدليل على
 صحة ما ذكرنا من المعنى تقليل عمر رضى الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث
 قال كيف بيعوهن قد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماءكم بدمائهن * ثم اقيم الوطئ مقام الولد
 لان الوقوف على حقيقة العلوق متصور وهو سبب ظاهر مقص اليه اقيم مقامه وجعل الولد
 كالخالص تقديراً واعتباراً للاختيار * وكان الوطئ الحلال مفضي اليه فكذلك الحرام مفضي
 اليه من غير تفاوت بينهما في الافشاء اليه فيؤيد ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضاً * وكان
 ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضاً للآخر
 والاستمتاع ببعض حرام بقوله تعالى فمن ابغى وراءه ذلك فولتكم هم العادون وبقوله عليه
 السلام تالمع البدملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة
 البضعية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لادم عليه السلام وقد خلقت
 منه حقيقة وجرمت عليه به ثم هذه البضعية لا يختلف بالحمل والحرمة فلا يختلف حكم
 الحرمة * وانما يختلف حكم هذه البضعية بالحمل فان القاء البذر انما يكون حرماً في الحمل الذي
 خلق منبأ له وذلك التسلسل لارجال الان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا لعنى المساس
 عن شهوة وانه سبب الوطئ الذي هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سبباً لوطئ
 هو حرث والبضعية في الحرث فلم يتصل به لا يكون علة للحرمة كذا في الاسرار * فلهذا
 قلنا لا يثبت الحرمة بالواطئة ولا بوطئ البتة ولا بوطئ الصغيرة * وتبين بما ذكرنا ان هذا
 الفصل من حيث انه زنا موجب للمد لا يصلح سبباً للكرامة كما قالوا لكنه مع ذلك حرث فولد
 وهو ما يحرم هذا الوجه فيعلم ان يكون سبباً للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة
 مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور * الا ترى ان في جانبها النسل زنا ترجم عليه واذا حلت به
 كان لذلك الولد من الحرمة ما للغيره من بني آدم ويكون نسبة ثابتهما وتحرم هي عليه ويتوقف
 في رجم الام الى ان تلد ويقطع الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لانه

والولد هو الاصل في
استحقاق الحرمة ولا
عصيان ولا عدوان فيه
ثم يتعدى منه الى اطرافه
ويتعدى الى امهاتيه وما
يعمل بقيام مقامه غيره
فانما يعمل ببله الاصل الا
توى ان التراب لما قام
مقام للذ نظر الى كون
الماطهر اوسقط وصف
التراب فكذلك يهدر
وصف الزنا بالحرمة بقيامه
مقام ما لا يوصف بذلك في
إيجاب حرمة للصاهرة

زنا فكذلك هنا * وانما لم يثبت النسب من جانب لان المقصود من الانتساب التشرف ولا
يحصل ذلك بالنسبة الى الزاني * فان قيل * صلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه
مباح من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لوجب له الحد كما في الجارية المشتركة
قلنا * هذا الفصل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا
للعقوبة ليس بمحظور ويجوز ان يثبت لفعل جهتان احدهما مشروع والاخر محظور كما مر
فوجب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبت وصف
آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع
خللا فيما هو مبني لفد فيجب الحد * ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب
الحد لتعذر الاحتراز منها * وبعض اصحابنا قالوا الحرمة ثبت ههنا بطريق العقوبة كما ثبت
حرمان العراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى قتل من الذين هادوا وحرمانا
عليهم طيبات احلت لهم وعلى هذا الطريق يقولون الحرمة لا تثبت حتى لا يباح الخلوقة المسافرة
ولكن هذا فاسد فان التعليل تعدية حكم النص لا لا يثبت حكم آخر سوى النصوص عليه
فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فاما يجوز التعليل
تعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لا يثبت حرمة اخرى كذا في المبسوط * قلت وانما اختار
بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط في اثبات حرمة
الناكحة والمسافرة والخلوقة جميعا قالوا فيما اذا كان الرضا غير مشهور بين الناس لا يثبت
الناكحة ولا الخلوقة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة * ومذهبنا في هذه المسئلة
مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق
رضي الله عنهم * وذكر الامام البرغري في طريقته ان في المسئلة اجماع الصحابة * وكذا ذكر
القاضي الامام ابو زيد في الامرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او ما يقرب منه * ثم عا ذكرنا
خرج الجواب عن هذا الحديث الذي استدله الشافعي رحمه الله فانا لا نثبت الحرام محرما للحلال
وانما يثبت الحرمة باعتبار ان الفصل حرث قوله وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث
غير مجرى على ظاهره فان كثير من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر في ماء قليل
وكالمولى بالشبهة ومولى الامة المشتركة ومولى الاب جارية الابن فان هذا كله حرام محرما للحلال
لالاه حرام بل لعن الذي قلنا فكذلك ههنا كذا في المبسوط * قوله * والولد هو الاصل في
استحقاق الحرمة الى الحرمان الاربع التي ذكرناها * ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى *
ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا
عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء
الرشدة كما ذكرنا * ثم يتعدى الى الحرمان المذكورة * منه اي من الولد * الى اطرافه اي
طريقه وهما الاب والام لاخير لان حرمة امهات الموطوءة وينتبه لا يتعدى منه الى الاب
وكذلك حرمة ابا المولى وانما لا يتعدى الى الام * ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والأجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فاقم * ويتعدى أى سببية ثبوت هذه
الحرمة * والضمير المستكن راجع الى المفهوم لآل المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما
رجع اليه الضمير المستكن في يتعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعتد لفظ
يتعدى والا كان يكفي ان يقول والى اسبابه * الى اسبابه أى اسباب الولد من النكاح والوطى
والقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا لشافعى والنظر الى الفرج خلافا له وابن ابي ليلي * وما
يعمل لقيامه مقام غيره أى يعمل بطريق التلافا والبديلة * فانما يعمل بطله الاصل أى بالمعنى
الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته المحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية
الاصل كالتوهم التقاطع لثانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والشقة عملت عملها
من غير نظر الى اوصاف نفسها وصلاحيها المحكم * وكالتزابل اقيم مقام الماء في اعادة التطهير
نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التزابل الذى هو تلوث فكذلك هنا اقيم الزنا
مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واحذر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة
سبب صالح لولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والبيع لما ذكرنا * وما روى انه
عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون
اصحلم ومنتهى اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة الصدر الجماع قطب الدين
السريلى * لقيامه أى الزنا * مقام ما لا يوصف وهو الولد * بذلك أى بوصف الحرمة * في
ايجاب حرمة المصاهرة أى قيامه مقام الولد واحذر وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة
لا في حق سقوط الحد والله اعلم * قوله * وأما سفر المحصية * هذه المسئلة رابعة المسائل
الاربع التى ترد تقضا على الاصل المذكور فاجاب * وقال انه ليس بمنى لمعنى فيه بل
هو منى لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته مصيبة لذاته وانتهاء مشروعيته
كالوطى حالة الحيض والبيع وقت الندة والاصطياد بقوس الفير * وهذا لان خطاه انما
صارت سفرا يقصده مكانا بعيدا لا يقصده الاغارة والبيى والفرود على المولى الا ترى انه لو قصد
ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر
مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصد بقصد الحج خرج من ان يكون حاصيا ولم
يغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يغير سفره وخرج من ان يكون حاصيا فبين
بهذا ان معنى المحصية مجاور لهذا السفر فسلح سببا لفرخص * قوله * ولا يلزم من هذا
أى على ما ذكرنا ان التى المطلق عن الاضال الشرعية يوجب قبما في غير المني عنه حتى يبق
مشروعا * التى عن الاضال المحصية حيث يوجب قبما في غيرها حتى لا تبق مشروعة اصلا *
لان القول بكمال البيع الذى هو مقتضى التى في الاضال المحصية * مع كمال القصد وهو
ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليتحقق الاتلاء * على ما قلنا أى قبل هذا ان الاضال
المحصية لا تعتمد بصفة البيع * قوله * والتى أى المني عنه في صفة البيع * يقسم انقسام
الامر أى الأمور به في صفة الحسن تحقيقا لمقابلة اذ التى يقابل الامر * ما فيها لمعنى وضما
وهو فحان قسم لا يمتثل ان يسقط البيع عنه بحال كالسكر وهو مقابلة الايمان * وقسم يمتثل

واما سفر المحصية فغير منى
لمعنى فيه لانه من حيث انه
خروج مديد مباح وانما
المحصيان في فضل قطع
الطريق او التردد على اللوى
وهو مجاور له فكان كالبيع
وقت الندة ولا يلزم على
هذا النهى عن الاضال
المحصية لان القول بكمال
البيع فيها وهو مقتضى
مع كمال القصد يمكن على
ما قلنا والنهى في صفة البيع
يقسم انقسام الامر ما فيه
لمعنى وضما مثل الكفر
والكذب والعتى وما فيه
علما بالقسم الاول وهو
يعمل الحر والمضامين وللبيع
لان البيع لما وضع
تتملك المال كان باطلا في
غير محله وما فيه لمعنى في غيره
وهو البيع وقت الندة
والصلوة في ارض مفصولة
وما فيه لمعنى في غيره وهو

ملحق به وصفاً وذلك مثل
البيع الفاسد وسيلام يوم
النصر والنهي عن الأضال
الحسية يقع على القسم الأول
وعن الأمور الشرعية
يقع على هذا القسم الذي
قلنا أنه ملحق به وصفاً

ذلك كالكذب فإنه يعمه يسقط في إصلاح ذات البين وفي الحرب وفي إرضاء التكوخين كما
هو في الأرواح وفي مقابلة الصلوة * وما يقع ملحقاً بالقسم الأول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح
ومثل الصلوة بغير طهارة فإن البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله
على مال متقوم حل العقد والحر ليس بمال وكذا الله قبل أن يخلق منه الحيوان ليس بمال لئلا
يبعد عبثاً حلوله في غير محله نحو ضرب الميت وأكل ما لا يتقضى به وكذلك الشرع لما قصر
أهلية العبد لإدائه الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعله ملغواً مع الحدث عبثاً
نخرجوه من غير أهله نحو كلام الطائر والمجنون فالملحق بالبيع وضماً بواسطة عدم الأهلية
والحلية شرماً * كذا في التوقيف وهذا في مقابلة الصوم والحرمة والحج * وما يقع لمعنى في
غيره مجاور يقبل الانتكاسك مثل البيع وقت النداء والصلوة في أرض مفصولة وبهذا في مقابلة
السعي والطهارة * وما يقع لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفاً مثل البيع الفاسد وصوم
يوم النصر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله أعلم

﴿ باب معرفة أحكام العموم ﴾

(قوله) العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله أي في جميع الأفراد الداخلة تحته * قطعاً وإيقناً
وقد ضربناها في بول باب أحكام المخصوص وهو مذهب أكثر مشايخنا كما ستقف عليه * ويثير
قوله العام بمبومه إلى استواء الأمر والتبى والخبر في ذلك وفيه خلاف كما ستبينه * وهذا
إذا أمكن اعتبار العموم فيه فإن لم يكن ليكون الجمل غير قابل له مثل قوله تعالى لا يستوي
أصحاب النار وأصحاب الجنة فيجب التوقف فيه إلى أن يتبين ماهو المراد به بيان ظاهر بمنزلة
الجمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله * قوله * لا يقضى على
العام أي لا يرجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لأن الرأى حاكم على المرجوح بل
يجوز أن ينسخ الخاص بالعام إذا كان العام متأخراً * قوله * مثل حديث الرزين وهو ما
روى انس بن مالك رضي الله عنه أن قوماً من عربة أتوا المدينة فاجتووها أي كرهوا المقام
بها لأنها لم تواتهم فاصفرت الوائم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
بأن يخرجوا إلى أهل الصدقة ويشربوا من أبوالها واللبثا ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا
إلى الرضا وقتلهم واستاقوا الأبل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في أثرهم قوماً خافوا
فقتلهم وأرجلهم وصل أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الرازي حتى رأيت
بعضهم يكدم الأرض بقية من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد في ابوالأبل ثم
هو منسوخ عنه بعموم قوله عليه السلام استزهاؤ الأبل فإن مائة عذاب القبر منه إذا بول
اسم جنس مجلي بالعام فيتناول ابوالأبل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح
نسخ الأول بالثاني إذ من شرطه العمالة * فان قيل * إنما يصح القول بالنسخ إذا ثبت تقدم
الأول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك ان لم يعرف التاريخ * قلنا * قد ثبت تقدم الأول بدليل

﴿ باب معرفة أحكام ﴾

﴿ العموم ﴾

العام عندنا يوجب الحكم
فيما تناوله قطعاً وإيقناً
الخاص فيما تناوله والدليل
على أن المذهب هو الذي
حكينا أن بائنه رحمه الله
قال إن الخاص لا يقضى
على العام بل يجوز أن
ينسخ الخاص من قبل حديث
الرزين في بول ما يؤكل
لحمه نسخ وهو خاص بقول
النبي عليه السلام استزهاؤ
من البول

ان المسئلة التي تضمنها ذلك الحديث قد نضجت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام
فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال
فلا يثبت ﴿ قوله ﴾ ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خسة اوسق صدقة ﴿ يجب
العشر في قليل ما اخرجه الارض وكثيره عند ابي حنيفة رحمه الله لعموم قوله عليه السلام
ماسقته السماء فيه العشر ﴾ وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يجب العشر في اقل من خسة
اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام ليس فيما دون خسة اوسق صدقة ﴿ قال
المراد من الصدقة العشر لان الزكاة تجب فيما دون خسة اوسق اذا بلغت قيمته نصبا ولا يجب
في خسة اوسق اذا لم يبلغ نصبا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة ﴿ والجواب لابي حنيفة
رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة ويعرف تاريخهما
فكان الثاني مخصصا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كن قال لبعده
اعط زيدا درهما ثم قال له لاتطأ احدا شيئا كان نسيخا للاول ولو قال لاتطأ احدا شيئا
ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له ﴿ وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخر الالتقاط
وفيما نحن فيه كذلك وكذا في الفوائد الظهيرية فهذا معنى قوله ندم بقوله ماسقته السماء
فيه العشر ﴿ وذكر بعضهم ان ابا حنيفة رحمه الله اعيا على الحديث العام دون الخاص في
هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قوله اولى من الخاص
المختلف في قوله لانها لا تساوي ارجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص بقوله عليه السلام
ماسقته السماء فيه العشر متفق عليه لانها عملا به فيما وراء الخمسة الاوسق وحكما متفاوت
الواجب عند قلة المؤنة وكثرتها فاجبا العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقى بدالية
عملا بهذا الحديث وجعل الحديث الخاص مخصصا له ﴿ وابو حنيفة رحمه الله لم يجعل بالحديث
الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه ﴿ قوله ﴿ ولما ذكر محمد عطف على ما
تقدم من الدليل من حيث المعنى ﴿ وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما
قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد ﴿ اذا وصى بخاتمة لثنتين وبفصه لآخر في كلام موصول
كانت الحلقة للاول والفص لثاني بالاتفاق ﴿ واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابي يوسف
وعلى قول محمد رحمه الله يكون الفص بينهما نصفين ﴿ وجه قول ابي يوسف ان ايجابه
في الكلام الثاني بين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص وهذا
البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزم شيئا في حال حيوة فيكون البيان
للموصول فيه والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الفلعة لآخر وكذا
الدار مع السكنى والانسان مع الثرة ﴿ ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة
والفص جميعا فكان ايجاب الفص لثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام بما يصح
موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص
ايحبا لثاني ونفى عموم ايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم ثبت

ومثل قوله عليه
السلام ليس فيما دون خسة
اوسق صدقة نسخ بقوله
ماسقته السماء فيه العشر
ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن
اوصى بخاتمة لانسان ثم
بالفص منه لآخر بكلام
مفصول ان الحلقة للاول
والفص بينهما وانما استخف
الاول بالعموم والثاني
بالخصوص وهذا قولهم
جميعا

المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين * وليست الوصية الثانية رجوما
 عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم لثاني * بخلاف ما ذكر من المسائل لأن اسم الزوجة والدار
 والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثروة ولكن الموصى له بارقية انما يستخدم لان المنفعة
 تحدث على ملكه ولا حق لغيره فاذا اوجب الخدمة لغير لم يبق للموصى له بارقية حق
 بحكم التعارض في الايجاب وكذا السكنى والثروة * نوضح ما ذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم
 الاضنه صرح الاستثناء وصحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناوِلا له ولهذا جعل عبارة عما وراء
 السنتي وبمته لو اوصى بارقية الا خدمتها او بالدار الاسكنها او بالبستان الا ثمرته بطل
 الاستثناء. فربما ان الايجاب لم يتناول هذا الاشياء حتى لم يعمل الاستثناء في اخراجها فاذا
 اوجبها لآخر اختص بها من اوجبها كذا في المبسوط * وهكذا الخلاف مذكور في الهداية
 والايضاح والزادات لقاضي الامام فخر الدين واثرادات للامام العتاي والمنظومة وشروحها
 فكان قول الشيخ وهذا قولهم جميعا محمولا على انه ثبت عنده رواية عن الشين على وثاق
 قول محمد * ويؤيده ما ذكر القاضي الامام في التوقيف وقدر على هذا القول ضاواهم
 ومحتاجهم اما الفتوى فقد قالوا في رجل اوصى الى آخره فهدا هذا القول اليهم من غير
 ذكر خلاف * وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسئلة في الزادات من غير ذكر خلاف اني
 يوسف وانما ذكر خلافه في المبسوط * او تصرف الاشارة في قوله وهذا الى اصل المسئلة
 اى كون العام مثل الخاص قولهم جميعا * او الى قوله وانما استحقه الاول بالعموم والثاني
 بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة
 اراس واليد والرجل في اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء. انما فكذلك الخاتم
 لكنه شبهه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفوائده لا يخل بالحقيقة ايضا
 كان الزائد على الثلاثة في العام بهذه الثابتة * وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة في
 مسئلة الصفات فانه جعل نظير الصفات من حيث انه لم يكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات
 ليست عين الذات ولا غيره لانه نظير للصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته مزهجة عن
 النظر وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست يميزه لذات ورأيت في بعض نسخ
 اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن تاما لتعدد باعتباره اجزاء. يصح
 افزاها حسا كعشرة فان استثناء بعضها يسمى تخصيصا وهو لا يجري الا في العام * قوله *
 وقالوا اى العلماء الثلاثة في رب المال الى آخره * اذا اختلف المضارب ورب المال في
 انصوص والعموم فان كان قبل التصرف قال قول رب المال على كل حال لان العموم
 لو كان ثابتا بالتخصيص او اتفاقهما ثم ناه رب المال عن العموم قبل التصرف عمل فيه فنها اولي
 فيعمل اختلافهما جبراله عن العموم * وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح هال المضارب
 امر تنى بالرب وقد خالفت فالربح لى وقال رب المال لم اسم شيئا قال قول رب المال والربح
 بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفي القدر خسران دعت المال المضاربة بالتصف

وقالوا فى رب المال
 والمضارب اذا اختلفا في
 العموم والخصوص ان القول
 قول من يدعى العموم

ولم تسم شيئا وقال رب المال فضته اليك مضاربة في البئر وقد خالفت فاقول قول المضارب مع
 عينه استحصانا عندنا وقال زفر رحمه الله القول قول رب المال وهو القياس * وفي قول
 الشيخ القول قول من يدعي العموم اشارة الى ما قلنا يعني ايما يدعي العموم فاقول قوله *
 زفر رحمه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله
 فكذلك اذا اقر به بصفة دون صفة كالمير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الامارة كان القول
 فيه قول المير والوكيل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله * ولنا ان
 مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح ونعم ذلك باعتبار العموم في التفويض
 لتصرف اليد * والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصبح ويمالك به
 جميع التجارات فلولا يمكن مقتضى مطلق القدر العموم لم يصبح القدر بالتخصيص على ما يجب
 التخصيص كالوكالة * وهو معنى قول الشيخ للموجب للرجوع بدلالة القدر * واذا ثبت
 ان مقتضى مطلق القدر العموم فالدعي لا يخلو القدر متمسك بما هو الاصل والاخر يدعي
 تخصيصا زائدا فيكون القول قول من يتمسك بالاصل كافي البيع اذا ادعى احدهما شريعا
 زائدا من خيار او اجل * قوله * ولولا استواءهما اي ولولا المساواة بين الخاص والعام
 او بين الخصوص والعموم * لماوجب الترجيح اي ترجيح العموم هنا * بدلالة القدر وهي
 ما ذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادى لانه
 لا يساوي الاعلى ولا يقلوه * قوله * العام الذي لم يثبت خصوصه يعني العام من الكتاب
 والسنة للتواتر * لا يعمل بالخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما
 ثلثان فلا يجوز تخصيص القطعي بما لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض
 القطعي * هنا اي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علاننا
 ونقل ذلك عن ابي بكر الجصاص ومبني بن ابيان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وهو
 قول بعض اصحاب الشافعي ايضا وهو قول ابي بكر زعفر وعبدالله بن عباس وعائشة
 رضي الله عنهم فان ابي بكر جمع الصحابة وامرهم بان يوردوا كل حديث يخالف لكتاب وعمر
 رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في البيوتة انها لا يستحق النفقة وقال لا نترك
 كتاب الله يقول امرأة لا تهرى اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب
 الميت بكاء اهله وتولت قوله سبحانه ولا ترزقوا زورا ولا ترزقوا زورا ولا ترزقوا زورا
 ذكره ابو اليسر في اصوله * واختاره القاضي الشهيد يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن
 احمد السلي المروزي صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض الشروح وظنى انه اراده القاضي
 الشهيد بانصر الحسن بن احمد بن الحسن بن احمد بن علي الخالدي المروزي لانه هو المعروف
 بالقاضي الشهيد فاما ابو الفضل المعروف بالحاكم الشهيد * ما قلنا وهو ان الصام مثل الخاص
 في ايجاب الحكم قطعا * قوله * ولهذا قلنا اي ولان تخصيص الصام من الكتاب لا يجوز
 بخبر الواحد وبالقياس ابتداء قلنا الى آخره * اذ انكر التسمية على الذبحة حامدا لا يخل

ولولا استواءهما وقيام
 للمعارضة بينهما لا وجب
 الترجيح بدلالة القدر وقيل
 عامة مشايخنا ان العام الذي
 لم يثبت خصوصه لا يعمل
 بالخصوص بخبر الواحد
 والقياس هذا هو المشهور
 واختاره القاضي الشهيد
 في كتاب الفرق ثبت بهذه
 الجملة ان للذهب عندنا
 ما قلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى ولأننا كلوا مما يذكر اسم الله عليه الآية ومطلق النبي يقتضي
 التحريم وأكد ذلك بحرف من لانه في موضع الذي للبالغه فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في
 قوله تعالى وانه لنفس أن كانت كناية عن الاكل فالنفس اكل الحرام وان كانت كناية
 عن المنبوع فالمنبوع الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى او فسقا اهل
 لغير الله به * وقال الشافعي رحمه الله تحمل حديث البراء بن مازب وابى هريرة رضى الله
 عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى اولم يسم * وعن
 عائشة رضى الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك
 بأئوتنا يلحمان لا يدري بذكرون اسم الله عليها ام لا قال اذكروا انتم اسم الله وكلوا * قال
 ولا تمسك لكم في الآية لان الناس قد خص منها بالنص وهو ما روى انه عليه السلام سئل
 عن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فيخص العامد بالقياس
 عليه لشمول الله المنصوصة اياهما فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اعظم منه في حالة
 النسيان * وانخصه بحديث عائشة والبراء ابى هريرة رضى الله عنهم * فاجاب الشيخ عن
 ذلك وقال لان اسم ان الآية خلقها لخصوص لان الناس ليس يترك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع
 اقام الله في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للغير كما اقام الاكل ناسيا مقام الاسك في
 الصوم واذا ثبت ان النسيان ذاكر حكما لا يثبت التخصيص في الآية فثبت على عمومها فلا
 يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لا ذكرنا ان النبي لا يعارض القطع * ولان التخصيص
 انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم
 الجمع وهما لم يبق تحت النص الاحالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص مجملا به
 اصلا فيكون القياس او خبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز * مع انه لا يستقيم الحاق
 العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتعفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد
 ثابت التعفيف في حقه باقامة الله مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ
 الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما ان في اشتراط الذبح
 في المذبح فصل بين المعذور وغيره وكما في الاكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد *
 ولان الخلف انما يصار اليه عند الجزع من الاصل كما في التراب مع الله والجزع انما يتحقق في
 حق الناسي دون العامد * ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يحمل جميعا حكمهما
 الاعراض عنها بخلاف الناسي فانه غير معرض * واما حديث عائشة فدللها لانها سألت عن
 الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من
 شرائط الحل وانما افتي النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يترك
 التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب كن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له تناول بناء
 على الظاهر ولو كان توهم انه ذبيحة مجموعي * واما حديث البراء وابى هريرة رضى الله
 عنهما فيحصل على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحمل كذا في

الميسوط ﴿ فان قيل ﴾ المراد من الآية ﴿ اما ما ذبح لعير الله كما قال الكلبي ﴾ اذ ذبح المشركين
للاوثان كما قال عطاء ﴿ او الميتة والخضقة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل
متروك السميمة لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله ﴾ وبدليل قوله عز اسمه وان الشياطين
ليوحون اى ليوسوسون الى اوليائه من المشركين ليصادوا لوكم واما كانوا يصادونهم في
تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتل الله لا في متروك السميمة ﴿
وبدليل قوله جل ذكره وان المعطوف انكم لمشركون واما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار في
اباحة الميتة لا في متروك السميمة ﴿ قلنا ﴾ الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك السميمة
عندا وغيره والبررة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ﴿ وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك
السميمة فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمة يسبق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا
اباحته انما لا يسقى لتأويله كما لا يحرم الباغى عن الميراث بقتل المصادل لانه يقتله متأولا ﴿
وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا سئلنا ان هذا النص يدل على ان سبب
نزول الآية مجادلتهم في الميتة الا ان الله تعالى اجاب بحجوب اسم ما سألوا كما هو دأب التنزيل
وهى الحرمة على وصف يشتمل الميتة وغيره هو ترك ذكر اسم الله تعالى لاز التحريم بوصف
دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالنية فيكون الآية بيانا ان الميتة حرمت لكونها
متركة السميمة وان هذا الوصف مؤثر في اثبات الحرمة كما كان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حلت
على الميتة اوعلى ذبايح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه
ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز ﴿ قال شمس الاثمة في الميسوط كان ابن عمر
رضى الله عنهما لا يفضل بين النسيان والعمد ويحرم المتركة ناسيا ايضا وبه قال مالك واصحاب
الظواهر وكان على وابن عباس رضى الله عنهما يفضلان بين الناسى والعلمد كما هو مذهبنا
قد كانوا يجمعون على الحرمة اذ ترك السميمة حامدا واما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفى باجاءهم
جعة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك السميمة حامدا لا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي
يجوز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع والله اعلم ﴿ قوله ﴿ وكذلك قوله تعالى
ومن دخله كان امنا ﴿ مباح الدم ردة اوزنا او قطع طريق او قصاص اذا التحم الى الحرم
لا يقتل فيه عندنا ولا يردى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبيع حتى يضطر الى
الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى ومن دخله كان امنا علق الامر بالشرط فثبت عند
وجود الشرط لان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار امنا ولا يتحقق الامن الا بازالة
الخوف وغير الجائى ليس يتماثل فلا يتصور ثبوت الامر في حقه ففرقنا ان النص متناول
للباقى فثبت الامن في حقه ﴿ وقال الشافعى رحمه الله يقتل فيه لان الجائى قد خص من الآية
بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم بن اخطل
فوجئوه متعلقا باستار الكعبة يقتلوه ﴿ وقوله عليه السلام الحرم لا يميز حاصبا ولا غاربا دم ﴿
وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم

ولهذا قلنا ان قول الله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه عام لم يلحقه
خصوص لان الناسى في
معنى الذكرا لقيام المقام
الذكر فلا يجوز تخصيصه
بالقياس وخبر الواحد
وكذلك قوله ومن دخله
كان امنا لم يلحقه الخصوص
فلا يصح تخصيصه بالاحاد
والقياس وقال الشافعى
العام يوجب الحكم لاصل
اليقين وعلى هذا مسأله

فلا لم يطل ادون الحقين بالحرم فاعلما اول * وبالقياص على ما اذا انشأ القتل فيه فانه يقتل
 فيه بالاشاق فكذلك اذا التجبه اليه * قال ومعنى الآية ومن توجه فدخله كان آمنا من الذنوب التي
 اكتسبها او من النار * فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس
 لانه لم يخصص خصوص فيق قطعا فلا يمارضه الدلائل الظنية * وذكر بعض مشايخنا ان التمسك
 بهذه الآية في اثبات الامن للباطن الداخل في الحرم مشكل لان الضمير البارز في دخله راجع
 الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت
 فتح يصح التمسك بها ويثبت الحكم فحين دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك
 فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيد الا لزام عليه بهذه
 الآية معذور واختلف اصحاب الشافعي في ذلك فبعضهم قالوا لا يصيرنا بالدخول في البيت
 ولكن لا يقتل في البيت كيلا يؤدي الى تلويته بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا
 يصيرنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول في الحرم * ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة
 بدليل قوله تعالى فيها آيات يبينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت * لا نقول مقام ابراهيم
 مقام فيه ابراهيم وتبديد ابراهيم كان يقوم في البيت * ولا يقال ايضا ان البيت لا صار آمنا له
 صار الحرم مأمنا ايضا تعالى لانه من حريمه * لا نقول حرمة التبعية دون حرمة التبوع فلا يلزم
 من كون البيت مأمنا للباطن ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة لفصله كون
 الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب بركة البيت عن التماسات
 وجوب بركة الحرم عنها فكذلك هذا كذا في طرقة الصدر الجاهل قطب الدين رحمه الله *
 ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا
 اننا جعلنا حرما مينا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا
 ثبت الامن لهصيد بدخول الحرم فلا معنى لفصل بين البيت والحرم * ولما اخذ الحرم حكم
 البيت في الامن صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يحصل كذلك فجاء ان يكون
 الضمير راجع الى البيت متناولا للحرم * ولهذا قال تعالى فيه آيات يبينات ولم يقل في حرمة
 آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت * وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت
 باشتبار عبادته فيه فسد لان احدا من اهل التفسير والتاويل لم يفسره بذلك * ولانه تعالى قال
 فيه آيات يبينات مقام ابراهيم فصر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بين آيات وليس في كون
 البيت متعبدا له آية بل هي ظهور اثر قدمه في الضمير الصلوة فوجه فيها الى الكمينين واشفاؤه
 دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب
 والملاحدة الوف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لقبيل هواية بينة مقام
 ابراهيم ثبت ان الطريق الاول صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف
 في حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للائس فان قوله تعالى ومن دخله ينال الاتس
 لا الاطراف الا ان الامن يثبت فيها تبعا لتمسك حتى لم يحصل الجنابة على الحراف المرء والكافر

في الحرم فإذا وجب القصاص والقطع بالجنسية أو المرقعة لا يمنع احتيفاه إلا من الذي ثبت تبعاً * بخلاف طرف الصيد فإن طرقة بمنزلة ذاته لأن الصيد لا يبقى متوحشاً بعد فوات طرقة فكان اتلاف طرقة اخراجاً له عن الصيدية * ولأن الأمن ثبت فيه بنص مقصود هو قوله عليه السلام لا تفر صيدها الحديث * وكذا لا يلزم من انشاء القتل فدانته يقتل فيه لأن النص تناول الداخل في الحرم وبالدخول يثبت الأمان ولم يوجد فيه حق * ولأن اللججى إلى الحرم معظم حرمة بالانتهاء إليه فاستحق به الأمن والثمن هالك لحرمة فلا يستحق الأمن * وأما قتل ابن خطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الأثر * وأما الحديث الآخر فالصحيح أنه لا يبعد حاصياً وبالإضافة ليست بمشهوره ولئن ثبت فيحمل على أنه لا يسقط العقوبة والله أعلم * قوله * قال الشافعي العام. بوجوب الحكم لأعلى اليقين يعني موجب العام عنده غنى بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جواز تخصيص العام ابتدائياً وحمل الخاص أولى بالصبر إليه من العام متقدماً كان أو متأخراً كما ذكر في كتب اصحاب الشافعي * على هذا دللت مسأله فانه رجع خبر البراءة على عموم قوله عليه السلام التتر بالتر كيل بكيل الحديث كما ذكر شمس الأئمة رحمه الله * ويأتي أن الشافعي رحمه الله اجاز العربية وهي أن يتنازع الرجل ماعلى رؤس الفضل خرصاً بمنزلة ما يصول إليه بعد الجلفاء ثمراً فيما دون خسة اوسق المروى أنه عليه السلام رخص في البراءة مثل زيد بن ثابت رضي الله عنه ماعياً كما هذه قال أن مجاويج الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب ثأيناً وليس بأيدينا نقد نشتاهه وعندنا فضول قوتنا من التتر فخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتنازع بخرصاً ثمراً كل مع الناس الرطب * فرجع خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذي ذكرناه * وعندنا لا يجوز ذلك البيع لأن ما على رؤس الفضيل تمر فلا يجوز بيعه بالتتر الاكلاً بكيل مما يسمون ذلك الحديث فرجناه لا بهيمه ولكن بكونه متقفاً على قبوله على الخاص المختلف في قبوله وقلنا العربية التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعري دخوله في بستانه لكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه مكان ذلك ثمراً محموداً بالخرص ليندفع ضرره من نفسه ولا يكون خلف الوعد وهذا عندنا جائز لأن الموهوب لم يصير ملكاً للموهوب له مادام متصلاً بملك الواهب مما يعطيه من التتر لا يكون عوضاً بل يكون هبة مبتدأة وانما سمي ذلك تبعاً لاجازائه في الصورة عوض يعطيه * للحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيما دون خسة اوسق فظن الراوى ان الرخصة مقصورة عليه فحق كما وقع عنده * وكذلك رجع الشافعي قوله عليه السلام ليس فيما دون خسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقته السماء فقيه الشراكا رجع ابو يوسف ومحمد الا انه رجع نظراً إلى خصوصه وعموم الآخر فان الخاص عنده راجع على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ للم يعرف بينهما جعلاً كانها وردا معاً فجعل الخاص مخصوصاً للعام حتى لو علم كون العام متأخراً كان ناسخاً للخاص عندهما خلافاً له * قوله * (وقال)

وقال بعض الفقهاء الوقت واجب في كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يثبت به إخص بالخصوص إما من قال بالوقت فقد أخج بان اللفظ العام يحمل فيما يريد به لاختلاف اعداد الجمع الأثرى أنه يؤكد بلفظه قبال جاني القوم اجمعون وكلهم فذا استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم أنه كان محتملاً لا ترى ان الخاص لا يؤكد بمثل يقال حاشاً في نفسه لا لاجل لانه يشمل المجاز دون البيان فلا يؤكده بالجميع وقد ذكر الجمع واريده البعض مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جدجوا لكم وامنوا واحداً فذلك وجب الوقت

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل يعني على العموم او الخصوص
ويؤمن الواقعية وقد تميزوا فرقا * فتم من قال ليس في اللغة صيغة مبنية للعموم خاصة
لا يكون مشتركة بينه وبين غيره والا لفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تنبذ عوما
ولا خصوصاً بل هي مشتركة بينهما او يجب ان يتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعا الا ان يقوم
الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في الجمل * والخبر والامر والنهي في
ذلك سواء * وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعي من
اصحابنا * ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة
في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويؤمن اصحاب الخصوص به
اخذ ابو عبدالله التليبي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة * ومنهم من توقف في حق
الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الايمان ان ما اراد الله تعالى من العموم
والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ الامام
ابو منصور المازندراني رحمه الله * ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في
الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي حسن
الكرخي * ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم *
فقد الفرق الاول لا يصح التمسك بهام اصلا * وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء اخص
الخصوص * وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لافي الاعتقادات
لان القصور منها العموم وهي توجب العمل * وكذا اذا قل على دراهم فلان ضد الفريق الاول
والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قل على شيء * وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة
دراهم لانها اخص الخصوص * وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان
العمل بالعموم ههنا متمذر فيصار الى اخص الخصوص * ثم لما كان وجوب التوقف
عند الفريق الاول للاجال اول الاشارة اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين * فاشار الى
الاجال بقوله اللفظ يحمل فيما اريد به اي معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من
موجبات العموم وشرايطه عندكم على ما ذكره في اول الكتاب * والدليل عليه يستقيم ان
يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جائز القوم
كلهم واجمعون ولو كان العموم والاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجه
كالخاص لا يستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجه بان يقال جائز زيد كله او جمعه ولا استقام
ذلك عرفا انه غير موجب للاحاطة بنفسه * وان كان كذلك كان البعض مراداً منه لاختصاصه
منه للاحاطة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء
الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة الجمل فيجب التوقف
فيه * وحاصل الفرق ان قوله جائز زيد موضوعه الاصل معلوم لكنه يحتمل غير ذلك
بطريق الجواز وهو بجي الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصل في العلم بالجميع وذلك يوجب

في الكل وفيما دونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له ايضا وهو الفرد
 بطريق الجواز ولهذا يؤكد بما يقطع الاحتمالين اى احتمال الجواز واحتمال البعض فيقال جانب
 القوم انقسم كلهم اواجعون ولا يزال جانب زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال
 والاشتباه فيه في موضوعه الاصل كان بمنزلة المحل بخلاف الخالص * و اشار الى الاشتراك
 بقوله وقد ذكر الجمع اى صفة الجمع واريد به البعض اى البعض الخالص مثل قوله تعالى
 الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يوم احد ان يوافيه العام المقبل بدير الصغرى فلما دنا الموعد رعب وتدم وجعل لنعيم بن مسعود
 الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جعل ذكره الذين يعنى المؤمنين
 قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانما هو الواحد ان الناس اى اهل
 مكة قد جمعوا لكم اى الجيش لقتالكم فخشوهم ولا تأتوهم فزادهم ذلك القول اعانا اى ثبوتا
 في دينهم وقامته على نصرة نعيم * ولما استعملت هذه الصيغة في الخصوص استعمالا شائعا
 استعملت في العموم بل استعمالها في الخصوص اكثر قتل ما وجد في الكتاب والسنة والكتابات
 المطلقة في الصاورات من الصومات ما لا ينطبق اليه تخصيص قضينا بلها مشتركة اذ الاصل في
 استعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته
 استعمالا واحدا مثلها فن ادعى انه حقيقة في الصوم مجاز في الخصوص فهو متضمن كرادى
 على العكس * واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لاحتمال حتى يبين المراد * والفريقين
 الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد توقف عليه
 بالتأمل والبيان كما في المشترك * قوله * وجه القول الاخر يفتح الخله وكسرهما وهو القول
 باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع
 اتكان العمل به فلا بد من ان يثبت به شئ من محتملاته ثم تسال اللفظ للاخص وهو ثلاثة من
 الجماعة والواحد من الجنس متيقن ثبوته على التقديرين اعنى تقدير ارادة العموم وتقدير
 ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس
 ووجه قول مشايخ سمرقند رحمه الله ان صيغ العموم موضوعه في اصل الوضع ولكن في عرف
 الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة ظو
 اعتقادنا في العموم لانمن عن الوقوع في الخطا لا احتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذا كثرت
 الصومات غير متسوية فلو قلنا بالتوقف في حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا لانامن من ان
 يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محذور اذا احتمال ارادة العموم فاقم ايضا قلنا بالتوقف في
 حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا * ووجه قول من توقف في الخبر دون الامر
 والى ان الاجماع منقاد على التكليف باوامر ونواهي عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر
 والى للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه
 بالدليل الذي قاله الفريق الاول * ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

وجه القول الاخر ان
 الاخص وهو الثلاثة
 من الجماعة والواحد من
 الجنس متيقن فوجب القول
 به

والتحريم والتنزيه في حقيقة الامر والتي وهى الطلب والمنع قائم فيتوقف فيها بخلاف الخبر
للمذكور من دليل ارباب العموم ﴿ قوله ﴾ ووجه قولنا والشافعي انه موجب الى آخره ﴿
واعلم ان في دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المقول
والاجماع الصحابة فهو العموم معنى مقصود الى قوله عبيدى احرار اشارة الى المقول
قوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع ﴿ اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت
دلالات على المعاني المقصودة وقد مر تحقيقه في باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين
العلاء بمعنى الخصوص والامر والتي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر
الفاصل اذ الالفاظ لا يقصر عن المعاني اعني المعاني التي يقصد بها تفهم الغير وهذا لان التكلم
باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الترد بشئ فكان تحصيل
مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا التكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل
ذلك باللفظ الخاص ولا ييسر عليه التخصيص على كل فرد بما هو مراد باللفظ العام فلا بد من
ان يكون له مراده لفظ موضوع لفظا ايضا ﴿ قوله ﴾ الا ترى متصل بقوله عرفا معنى الليل
على انه مقصود بين الناس عرفا ان من اراد ان يتحقق عبيده جلة يقول عبيدى احرار
ولاسيما له الى تحصيل هذا المقصود بالاتيم فمن اجل موجب التوقف فانه يسد على التكلم
باب تحصيل مقصوده في العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الانعة رحمه الله ﴿ واعتزوا
على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللفظة ثبتت توقيفا وتثالا لقياسا ﴿ وان
سلم ان ذلك واجب في الحكمة لانسلم عصمة واضعي الفتنة حتى لا يتألفوا الحكمة في وضعها
الا ترى ان العرب قد عطلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لم
استعمال المستقبل فيها وكما عطلت الالوان عطلت الزواجر ثم لم تضع للزواجر اسما حتى لم
تعريضها بالاضافة فيقال ربح المسك وربح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال
احمر او اصفر ﴿ ولئن سلمنا انهم وضعوا العموم لفظا لانسلم لهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل
عليه فقط فان العين موضوع الباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه في غير
الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص ﴿ واما بيان الثاني وهو العمدة
في السبب فهو ان الاحتجاج بالعموم الى العلم عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة
الدين متواتر اى ثابت فقد اختلف على وعيد الله بن مسعود رضي الله عنهما في الموافق
صها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضي الله عنه انها يتعد بإيد الاجلين لان قوله تعالى
والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يتوفى ازواجهم يرتبصن بانفسهم اربعة اشهر
وعشرا اى يتدون هذه المدة وقيل عشرا ذهابا الى العيالي والايام داخلة معها فتتضي انها
تتعد اربعة اشهر وعشر ﴿ وقوله عز اسمه واولات الاجال اى ذوات الجمل من النساء
اجلن ان يضعن حملن اى عنتن وضع حملن فتتضي انها تمتد بوضع الجمل والتاريخ غير
معلوم فوجب القول بإيد الاجلين احتياطاً ﴿ وقال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه انها تمتد

ووجه قولنا والشافعي
انه موجب لان العموم معنى
مقصود بين الناس شرعا
وعرفا فلم يكن له لفظ موضوع
له لان الالفاظ لا يقصر عن
المعاني لدا الا ترى ان من
اراد ان يتحقق عبيده كان
السير فيه ان يصحهم فيقول
عبيدى احرار والاحتجاج
بالعموم من السلف متواتر
وقد اجمع ابن مسعود
رضي الله عنه في الجمل انه
ينسخ سائر وجوه العدد
بقوله واولات الاجال
اجلن ان يضعن حملن
وقال انه اخرها نزولا

بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحال متأخر في النزول عن قوله عز اسمه الذين يوفون منكم ويذرون ازواجهما يتربصن الآية حتى قال من شاء باهله عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصصى بنى سورة الطلاق تزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بمهمومه تامخفاً تقدمه وهو قوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً فلماذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير ﴿ قوله ﴾ فصار تامخفاً اى صار قوله تعالى واولات الاحال تامخفاً للخاص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه والذين يوفون منكم ﴿ واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه ﴿ قوله تعالى واولات الاحال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الاولات الاحال ﴿ وقوله عز اسمه والذين يوفون منكم ويذرون ازواجهما خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها تام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فتمنع قوله تعالى واولات الاحال بمهمومه حكم هذا النص الخاص التامى فى حق الحامل لكونه متأخراً عنه فهو معنى قوله فصار تامخفاً للخاص ﴿ ثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القرين الامامين حمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والاخر حمل بالتأخر لمرتبته ﴿ وكذلك اختلف على عثمان رضى الله عنه فى الجمع بين الاختين وطناً ملك اليمين قال على رضى الله عنه يجرم ذلك لان قوله تعالى وان يجمعا بين الاختين وجب تحريمه لان الجمع بين الاختين للمحرم نكاحاً وهو سبب مفق الى الوطئ فلان يجرم الجمع بينهما وطناً ملك اليمين كان اولى وقوله جل جلاله او ما ملكتم ايمانهم بوجوب حله فكان الاخذ بما يجرم اولى احتياطاً ﴿ وواقعه عثمان رضى الله عنه فى ان النصين بوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فحمل كل واحد منهما بالعموم ﴿ ولا يقال المبيع عبارة والمحرر دلالة فلا يتعارضان ﴿ لا نقول قد خص من المبيع الامة الجوسية والاخت من الرضاع واخت التكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل نترجم عليه ﴿ على ان نقول الحرمة ثابتة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان يجمعا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطئ جميعاً وكذلك قد اشتهر الاحتياج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقائع من غير تكثير من احد فاتهم علواً بقوله تعالى يوفونكم الله فى اولادكم فاستدلوا به على اर्थ قاطعة رضى الله عنها حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه نحن معاشر الانبياء لا نؤثر ما تركناه صدقة ﴿ واجروا قوله تعالى الزانية والزانى ﴿ والسارق والسارقة ﴿ ومن قتل مظلوماً ﴿ وذروا ما بين من ازوا ﴿ ولا تقتلوا انفسكم ﴿ لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ﴿ وقوله عليه السلام لا وصية لوارث ﴿ لا تسكن المرأة على عنها ﴿ من اتى السلاح فهو امن ﴿ لا يرب القاتل ﴿ لا يقتل والد الولد الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم ﴿ ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين قال ابن ام مكتوم وكان صريحا برسول الله وكيف بين

وصار تامخفاً للخاص الذى فى سورة البقرة فعدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص واخرج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطناً ملك اليمين فقال احتكاماً به وهو قوله تعالى الاصلى ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وحرمتها اية وهو قوله تعالى وان يجمعا بين الاختين فصار التحريم اولى

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر ففعل الضرير وغير دعوم
لغة المؤمنين * ولما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال بعض
الكفار انما اخضع لكم محمدا فحاول قال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من
حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية تبليها على التخصيص ولم
ينكر النبي واصحابه صلى الله عليه ورضي عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدلت بلفظ
مشرك او بجمل * ولما نزل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة
فاينا لم يظلم نفسه فيمن النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفس والكفر * واحتج
عمر بن ابي بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فضمه ابو بكر بقوله عليه السلام لا يجعها ولم ينكر عليه التعلق بالعموم وهذا والله
لا ينحصر حكايته ثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقعية
متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يحرمون الفاظ الكتاب والسنة على العموم
الامام الدليل على تخصيصه ظنهم كانوا يظلمون دليل الخصوص لادليل العموم فكان
القول بالوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده * قال الامام الغزالي
رحم الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة بدل على معنى
العموم لا ينحصر بلفظ العرب بل هي ثابته في جميع اللغات فيبعد ان ينفل عنها جميع اصناف
الخلق فلا يضعونها مع الحاجة اليها * وبدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى
الامر العام * وسقوط الاعتراض عن اطاع وزوم النقص والخلف على الخير العام *
وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة فهذه اربعة امور يمكن على الفرض * ويأتي ان
السيد اذا قل له من دخل اليوم داري فاعطه رغبيا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن
لسيد ان يعترض عليه وان ياتيه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا
من جلتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض ولعبدان يقول ما امرتني
باعطه الطوال والبيض بل باعطاه من دخل وهذا دخل فاعطاه اذا سمعوا في الفات كهاراوا
اعتراض السيد ما قلنا وعذر العبد متوجها وقالوا لسيد انت امرته باعطاه من دخل وهذا
قد دخل * ولو انه اعطى الجميع الا واحدا ضا به السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لان هذا
طويل او ابيض وكان لفظك عاما فقلت لعل اردت القصار او السود استوجب التأديب
بهذا الكلام وقيل له ماليت والنظر الى الطول والون وقد امرتك باعطاه الداخل فهذا معنى
سقوط الاعتراض عن الطبع وتوجهه على العاصي * واما التنقيص على اخير فهو ما اذا قال
ماريت اليوم احدا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا مقوضا وكذا فان قال اردت احدا
غير تلك الجماعة كان مستكبرا وهذه احدي صيغ العموم فان التكرار في التي ثم عند القائلين
بالعموم * ولذلك قال تعالى اذا قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي
جل به فوسى نورا اما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن فاما فلورد النقص عليهم ظنهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر * واما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عيدي او انا في ومات عقبيه جاز لمن سمعه ان يزوج من اي عبيده شاء او يترجى بى جوارية بغير رضا الورثة واذا قال السيد الذين هم في يدى ملك فلان كان ذلك اقرا من محكوما به في الجميع وبما ائثال هذا الاحكام على العمومات في سائر الفئات لا ينحصر * ولا خلاف انه لو قال اتفق على عيدى غائم او على زوجتى زينب وله عيذان اسمهما غائم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجع والاستفهام لانه انى باسم مشترك غير مفهوم فلو كان لفظ العموم مشركا فيا لوراه اقل الجميع ينبغي ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار وبنيت ان تراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في الفئات كلها * فان قيل * ان سئل انكم ما ذكرتموه فانما نسلم بسبب القرائن فاذا جرى عن القرائن فلا نسلم وفي قوله اتفق على عيدي وجوارى في فئتي انما كان مطبعا بالاتفاق على الجميع فريد الحاجة الى التفقة وفي قوله اعطى من دخل دارى لقربة اكرام الزاير * قلنا * فلنقدر اضدادها فانه لو قال لاتفق على عيدي وزوجاتي كان ماصيا بالاتفاق مطبعا بالتصنيف ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا مد مطبعا ولو قال من دخل دارى فخذ منه شيئا في العموم * قوله * وذلك ما م كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود وعلى رضى الله عنهما من الآيات فصوص الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاثنين اذ معناه وحرم عليكم الجمع بين الاثنين والجمع اسم جنس مجلى باللام فيتناول الجمع نكاحا ووطئا * قوله * ثم قال الشافى الى آخره * اختلف ان باب العموم في موجب العام فند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجه ليس بقطعى وهو مذهب الشافى واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند * وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخى وابو بكر الجصاص موجه قطعى كوجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضى الامام ابو زيد وامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحيم الله وعمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثانى على العكس * نمسك من قال بانه ليس بقطعى بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة ان خصوص في العام قائم لانه لا يرد الاعلى احتمال الخصوص في نفسه الا ان ثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه ان الله بكل شئ عليم * لله في ما السموات والارض واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجه قطعى مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد * وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة الجواز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجه قطعى عند الشافى لان احتمال الجواز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واتى فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين * وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام من حقيقة لان العموم يبق بيد التخصيص الى الثلاث لما ذكر ان العام

وذلك عام كله ثم قال الشافى كل عام يحتمل ارادة الخصوص من التكلم فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين ولتان الصيغة متى وضعت لمن كان ذلك للشي وايجابه حتى تقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن لا تصلح دليلا لان لا تكلف دليلا ذلك ان يثبت فلا يثبت له عبره اسلا

بعد التخصيص لا يصير مجازاً فيما وراءه وإذا كان كذلك كان احتمال إرادة التخصيص بمنزلة إرادة
 معنى آخر لهذه الصيغة فيعوز أن يعتبر في رفع اليقين لأنه ليس على خلاف الأصل كالاشتراك
 إذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال إرادة المعنى الآخر معتبراً في رفع القطع واليقين
 أما احتمال إرادة المجاز في الخاص فمفرضه عن حقيقته وأصله فكان على خلاف الأصل فلا
 يعتبر من غير دليل * وأما احتمال النسخ فذكر صدر الإسلام في أصوله أن الخاص بنفسه
 لا يوجب شيئاً مالم يتخصص ولم تأمل فإذا تخصص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال
 فإنه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى أن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص
 يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساع أما إرادة الخصوص فهو في كل زمان وكل عام
 محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم * ويدل على صحته رواية الصحابة
 والسلف أخبار الأحاديث الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبإقياس فكان
 ذلك اتفاقاً منهم أنه يوجب العمل دون العلم * ونعكس من قال بأن موجه قطعي في اللفظ متى
 وضع لمعني كان ذلك المعنى عند الخلافة واجباً أي لازم وأثبتنا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل
 على خلافه ثم صيغة العموم موضوعه له وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجباً وأثبتنا بها قطعاً
 حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فإن معناه ثابت به قطعاً لكونه موضوعاً له حتى
 يقوم الدليل على صرفه إلى المجاز * أما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به أصلاً
 لأنه إرادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر
 إلا أن يظهر دليل قبل ظهوره يكون موجه ثابتاً قطعاً بمنزلة الخاص فإن إرادة المجاز لما
 كانت غيباً لا يمكن للوقوف عليها من غير دليل كان موجه ثابتاً قطعاً قبل ظهور الدليل *
 نوضحه أن ورود صيغة العموم على إرادة الخصوص من غير قرينة تحمل عليه توهم التليس
 على السامع ويؤدي إلى تكليف الحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على إرادة
 الخصوص ولا ورود الخاص على إرادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب *
 قال القاضى الإمام أبو زيد رحمه الله الخصم مال إلى أن الإرادة بمنزلة حكم الحقيقة لا محالة
 واحتمال الإرادة ثابت حال التكلم فثبت احتمال التغير به إلا أن الله تعالى لما لم يكفنا ما ليس في
 الوسع سقط اعتبار الإرادة في حق العمل فزمننا العمل بالعموم الظاهر دون ما لاتصل اليه من
 الإرادة الباطنة وبقي احتمال الإرادة معتبراً في حق العلم فلا تعلل قطعاً وأنه كلام حسن ولكن
 يجب أن يقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازة * والجواب عنهما أن الله تعالى لما لم يكفنا ما ليس
 في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن إلا ما دلالة ظاهرة لم يحل الباطن جهة أصلاً
 في حقنا وسقط اعتباره في العمل والعلم جميعاً وجعل الجملة ما يظهره الباطن وإن كان سبب الثبوت
 الجملة في الحقيقة أتمه لسبب الظاهر مقام ما هو جهة باطنة يفسرها على العباد * كاتمة البلوغ
 مقام اعتدال العقل وكاتمة دليل الحجة واليقين وهو الأخبار مقام حقيقتها حتى سقط اعتبار
 الاعتدال فلم يغلب الصبي وإن اعتدل عقله وخوطب البالغ وإن لم يعتدل عقله * وكذا

والجواب عما احتج به طائفة

اهل القائل الاول ان ادعى انه موجب لما وضع له لانه يحكم لما وضع له فكان محتملا ان يراده بعضه فيصير توكيده بما يحسم باب الاحتمال لصير تحكما كالخاص بمحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير الجنى مجازا

باب العام اذا لحقه

الخصوص

فان لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخي لا يبق بجملة اصلا سواء كان الخصوص معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان الخصوص معلوما

بقى العام فيما وراءه الخصوص على ما كان وان كان مجهولا يسقط حكم العموم وقال بعضهم ان كان الخصوص معلوما بقاء العام فيما وراءه على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فلي قول الكرخي بطل الاستدلال

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كأنه قال ان اخبرتني انك تحبني او تفيضني فانت طالق فخلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا قال المصنف رحمه الله في بعض قصائده ولما سقط اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاول لان العلم عمل القلب والمقلب اسهل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعه القلب فلما سقط في حق التبعية في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله والجواب عما احتج به الطائفة الاولى يعني الواقعية انا ادعى انه اى العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص لانه يحكم لما وضع له اى فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحية لارادة الخصوص فكان محتملا ان يراده بعضه اى صالحا في ذاته لذلك وقد حققنا هذا في اول باب احكام الخاص بما يحسم اى يقطع الكليكة باب الاحتمال اى صلاحية لان يراده بعضه ليصير تحكما اى غير قابل لمعنى آخر يعني انما صرح بتوكيده مع انه بدون التوكيد بوجوب العموم والاحاطة بصير تحكما لا لما غنه الخصم انه يحتمل او مشترك فيصير بهذا التوكيد مفسرا ويكون هذا التوكيد ازالة للغناء وقمينا بعض مسمية كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير الجنى اى غير مسمى زيد بل يحتمل معنى غيره وكتابه وانما لم تعرض لجواب اصحاب الخصوص لان فيما ذكر جوارحها احتجوا به ايضا وانما سويتا في موجب العام بين الخبر والامر والى لان ذلك حكم صيغة العموم وهى موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر وغيره وقول الفارق الاجماع منعقد على التكليف بلوامر ونواهي عامة فكذا الاجماع منعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى وهو بكل شئ عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ معرفتها تحقق الاتزاج عن المعاصى والاقياد لطامات ومع التساوى في التكليف لامعنى للفرق والله ادم

باب العام اذا لحقه الخصوص

اعلم ان التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا وفي اصطلاح هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه قيل تخصيص العموم بيان مالم ير داللفظ العام وقيل هو اخراج ما تناوله لخطاب عنه وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص وقيل هو قصر العام على بعض مسمية وفي كل هذه العبارات كلام والمحد الصحيح على مذهبان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقرون واحترزا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا التخصيص من معنى العارض وليس في الصيغة ذلك ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا يجري الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يغير

(موجب)

موجب العلم باستنساخه بالاعتقاد ونفى باستنساخه بجهول بالاختلاف * ويقولنا مقترن من التامسح
فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا وسقط على حقيقة الكل بعد انشاء الله
تعالى * ثم التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم امر اكان او نهي او خبرا وذهب شنود
لا يؤبه بهم الى امتناعه في الخبر كاستنساخ النسخ فيه * ولانه يومه الكذب وهذا ضعيف لان
اللفظ لما احتمل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافضا لوهم والتخصيص ليس من
النسخ في شيء * كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي
قال الله تعالى ما تدر من شيء انت عليه الا جعلته كآريم * واوتيت من كل شيء * وقد انت
تلك الرج على الجبال والارض ولم يجعلهما كآريم وتلك المرأة لم تؤت كل الاشياء * واذا
عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العلم بالخصوص في فصلين * احدهما ان العلم بعد
التخصيص هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا * والثاني انه هل يبقى حجة
بعد التخصيص ام لا * اما الاول فتدليل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العلم الاستيعاب
ام نفس الاجماع * فن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق ظاهرا انه يبقى حقيقة في العموم بعد
التخصيص لان ان ينتهي التخصيص الى ما درنا ثلاثة فم يصير مجازا * ومن قال شرطه الاستيعاب
قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فرد واحد لان الكل ينتفي بانتفاء جزءه فلا يبقى
عاما ضرورة * ضلي قول من جعله مجازا ليصبح الاستدلال به موهوما بعد التخصيص لانه لم يبق
عاما * وقيل بل هي مسألة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة
شروط الاستيعاب جلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص * وذهب بعض من شرط الاستيعاب
الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فن حيث انه تناول بقية السميات كالتناول قيل
التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اخص بها وقصر عما عداها كان مجازا * وفي
اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوها في غير هذا الكتاب * اما الفصل
الثاني وهو الذي عقد الباب لبيان * فتقول اختلف الاصوليون في كون العلم بالخصوص
منه حجة * فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان في رواية
وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف
فيه الى البيان سواء كان بالخصوص معلوما كما يقال اقلوا المشركين ولاقتلوا اهل الذمة او
مجهولا كالقول اقلوا المشركين ولاقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص بالخصوص اذا كان
معلوما * وقال ثمانهم ان كان بالخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي
ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي العام فيما ورأه على ما كان * ثم من قال منهم ان
موجبه قلبي قبل التخصيص يبقى عنده قلبي حتى لا يجوز تخصيصه بالقباس وخبر الواحد *
ومن قال منهم ان موجبه ظني يبقى عنده ظنيا * وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر
في العلم اصلا * وذهب بعضهم الى ان بالخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص
فيما ورأه على ما كان وان كان مجهولا يسقط دليل بالخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في

الكل كما كان قبل لحوق دليل مخصوص به والى هذا القول قال الشيخ أبو المعين في طريقته
وفيه أقوال آخر صفحنا عن ذكرها كما اعرض المصنف عنه ﴿ قوله ﴾ بمائة المومات اى
بأكثرها * مادنون نحن الجن خص من الآية وذلك بمجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل
ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم * وخص الربوا وهو مجهول لانه مجهول
وبعدا الحق خير الاشياء الستة ياتى به لم تزل الجاهلة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجرى
في الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبي
عليه السلام من الدنيا ولم يبق لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجاهلة لايجوز التسك
عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع * وكذلك اى وكاية المرفقة والبيع نصوص الحدود
وهى قوله تعالى اثم الزاني والزانية والسارق والسارقة * والذين يرمون المحصنات *
الشيخ والشبهة اذا زيا * لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود
ما استطعتم * ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تعلقته العلماء بالقبول فيعجز التخصيص به * وفيه
اى فيما خص وهو مواضع الشبهة * ضرب جهالة اى لا يعرف انه شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا
فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه * وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل
عام سواء خص منه شئ اوليخص ولم يذكره الشيخ لظهوره ﴿ قوله ﴾ والصحيح من مذهبتنا
الى آخره * والدليل على ان المذهب ما ذكر الشيخ ان اباحيفه رحمه الله استدل على فساد
البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان
شرط الخيار قد خص منه * واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار
احق بصفة وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لا يكون احق
بصفة * واستدل محمد على عدم جواز بيع القمار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم
يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح * وابو
حنيفة رحمه الله خص هذا العام بقياس فرفضه جزم لعمل من فبر ان يكون موجبا قطعيا
لان القياس لا يكون موجبا قطعيا فكيف يصلح معارضا لما يكون موجبا قطعيا كذا ذكر شمس
الائمة رحمه الله * وما ذكر يصلح دليلا على المذهب في الخصوص المعلوم لاقى المجهول اذ ليس
فيما ذكر مخصوص بمجهول * الا ان القاضى الامام ابازيد ذكر في التقوم والذي ثبت عندى
من مذهب السلف انه يبق على عمومه بعد التخصيص في الفصلين جعسا ولكن غير موجب
لقم قطعيا فروى المذهب في الفصلين فثبت المذهب به ﴿ قوله ﴾ اجاع السلف على الاحتجاج
بالموم اى بالعام الذى خص منه فان طلبة اخبث على ابي بكر رضى الله عنهم في مبرأ من
ابها بالموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوا
منه ولم يترك احد من الصحابة احتجاجا به مع ظهوره ومشرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه في حرمانها
الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانور شامر كناه صدقة * وعلى رضى الله عنه احتج
على جواز الجميع بين الاثنين بملك اليين بقوله تعالى او ما ملكنا ايديهم قتال احتجا بآية مع كون

بمائة المومات لا
دخلها من انصوص
وعلى القول الثانى لا يصح
الاستدلال بآية المرفقة
وآية البيع لان مادنون نحن
الجن خص من آية المرفقة
وهو مجهول وخص الربوا
من قوله واحل الله البيع
وحرما الربوا وهو مجهول
وكذلك نصوص الحدود
لان مواضع الشبهة منها
مخصوصة وفيها ضرب
جهالة واختلاف الصحيح
من مذهبه ان العام يبق
حجة بعد انصوص
بمعلوما كان الخصوص
او مجهولا لان فيه ضرب
شبهة وذلك مثل قول
الشافعى في الموم قبل
انصوص ودلالة صحة
هذا المذهب اجاع السلف
على الاحتجاج بالموم
ودلالة ان في ذلك شبهة
اجماعهم على جواز
التخصيص بالقياس الاحاد

الأخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير * وكذا
 الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور بين الصحابة ومن بعدهم بحيث لم يعد انكاره من المكابرة
 فكان إجماعا * قوله * وذلك دون خبر الواحد أي العام المخصوص منه من الكتاب والسنة
 المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى
 رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الكل ناسيا في الصوم على القياس * ورجعوا بحقيقة
 رجحان خبر النيز على القياس ثم أنه يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى صرح بتخصيصه به
 بالأجاء والتخصيص به إنما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله
 حتى صحت معارضته بـ القياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة * قوله أما الكرخي *
 احتج أبو الحسن الكرخي ومن واقفه بأن المخصوص إذا كان مجهولا أو بـ تخصيصه جهالة
 في الباقي لأن أي فرد عين من الباقي لا يثبت موجب الكلام فيه بحيث أن يكون هو
 المخصوص منه * وهذا لأن دليل المخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وإن تفرقه
 في الصيغة لأنه بين أنه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء بين أن المستثنى لم يدخل تحت
 المستثنى منه ولهذا عدم إمامة الأصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل
 المخصوص الأمقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لا دليل المخصوص
 وإذا صار كالاستثناء أوجب جهالته جهالة الباقي كاستثناء المجهول بأنه يوجب جهالة
 في المستثنى منه بالأجاء حتى لو قال فلان على ألف الاشياء توقف فيه إلى البيان وإذا صار
 مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالجمل بل يجب التوقف فيه إلى تبيين المراد * وأما إذا كان
 المخصوص معلوما فكذلك لأنه لا يمكن أن يكون معلولا لاستقلاله وإفادته بنفسه اذ هو لا يتغير
 في إفادته إلى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لأن الأصل في النصوص التعليل والدلائل
 التي يوجب كونها معلولة لا تفصل بين نص ونص وعلى تقرير التعليل لا يدري أي قدر من الباقي
 يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقي أيضا وصار كالوخصص
 منه بعض معلوم وبعض آخر مجهول * بخلاف استثناء المعلوم لأن دليل الامتناع لا يقبل التعليل
 لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى الباقي على ما كان قبل
 الامتناع قطعاً كما لو رفع من عشرة خسة يبقى الباقي خسة قطعاً * ولأن العام بعد التخصيص
 يصير مجازاً وجهات إجماع متعددة لأنه لا يمكن أن يجمع على جوع كثيرة ويتمتع الجمل على الكل لأنه
 من أكثر جهات التجوز وليس حله على أحدها أولى من الجمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ
 عليها فكان مجازاً فيجب التوقف فيه أيضا * قوله * ووجه القول الثاني * احتج للذين
 فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بأن تخصيص المعلوم بدليل بمنزلة الاستثناء لأنه
 بين أن المراد به ما بعده وأن القدر المخصوص لم يدخل تحت كمال الاستثناء وقد بينا أن استثناء
 المجهول يوجب التوقف إلى البيان فكذلك تخصيصه أما استثناء المعلوم فلا يوجب تخلافاً في
 الباقي بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب تخلافاً في الباقي على ما كان قبله قطعاً عند بعضهم

وذلك دون خبر الواحد
 حتى صحت معارضة
 بالقياس أما الكرخي قد
 احتج بأن ذلك المخصوص
 إذا كان مجهولاً أو بـ
 جهالة في الباقي لأن
 المخصوص بمنزلة الاستثناء
 لأنه بين أنه لم يدخل تحت
 الجملة كالاستثناء وإذا كان
 معلوماً احتل لن يكون
 معلولاً وهو الظاهر
 لأن دليل المخصوص
 نص قائم بنفسه فصلح
 تعليله ولا يدري أي القدر
 من الباقي صار مستثناً
 فيصير بمنزلة جهالة
 المخصوص ووجه القول
 الثاني أن دليل المخصوص
 إذا كان مجهولاً فليس مأكلاً
 وأن كان معلوماً في العام
 موجبات الباقي لأن دليل
 المخصوص بمنزلة الاستثناء
 على ما قلنا فلا يؤثر في
 الباقي لأن الاستثناء لا يحل
 التعليل فكذلك هذا

وغلنا عند آخرين * قالوا ولا معنى لما قال الفريق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا وعدم لاحتل * ولما ادعوا انه يصير مجازا لان المجاز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها تسأل الباقى بعد التخصيص كما يتناولها قوله * ولئن سلمنا انه يصير مجازا لاننا لم يصير مجازا لانه ظهر بالدليل بانه اريد به ما وراء الخصوص كله لا بعضه وهو ما ذكرنا من احتياج الصحابة بالمعومات المخصصة فيها ورأى صورة التخصيص فوجب الحكم فيما بقي على سبيل العموم * وقولهم يحتمل انه اريد به بعض ما وراء الخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص * قوله * ووجه القول الآخر * احتج الفريق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل بشئ اول بعض ما يتناوله العام على خلاف موجه بحث لو تأخر كان ناسخا فان كان مقارنا كان يأتا اذا كان كذلك لم يتغير به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما في النسخ فانه لو لم ير الجملة على ظاهرها لم يثبت في النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب للحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما يتناوله فاذا لم يستعمل المعارضة لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله * وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الازيد لا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا بجملنا فلا يجب العمل به قبل البيان * قوله * ودليل ما قلنا اى ما ذكرنا منذهب الصحيح من حيث العقول بعدما ذكرنا من اجاع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يتبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء الخصوص لان يكون المراد رفع الحكم عن الخصوص بعد ان كان ثابتا * ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا بمعنى شرط فيه المقارنة حتى لو كان طاريا لم يعمل ايضا لخصوصا وليس اشتراط المقارنة الا يتحقق شبه بالاستثناء من حيث انه بيان مفيد * ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يقدم صيغة العام * وحكم الناسخ انه لا يعمل في الاول واذا كان متناوله مجهولا بل يتمتع العمل به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى الباقى على ما كان قطعا * فلم يميز الحاقه اى الحاق دليل الخصوص باحد هما بعينه اى بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحد هما عينا ابطال الشبهة الاخر * بل وجب اعتباره اى اعتبار دليل انصوص * في كل باب اى في كل نوع من الخصوص العلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شئين واخذ حظا معتبرا من

ووجه القول الاخران
دليل الخصوص لما كان
مستقلا بنفسه حتى لو تراخى
كان ناسخا سقط بنفسه
اذا كان مجهولا لان المجهول
لا يصلح دليلا بخلاف
الاستثناء لانه وصف قائم
بالاول فوجب جهالة فيه
وهذا قائم بنفسه معارض
للاول ودليل ما قلنا ان
دليل الخصوص يشبه
الاستثناء بحكمه لما قلنا انه
بين انه لم يدخل في الجملة
الا ترى انه لا يكون الا
مقارنا ويشبه الناسخ
بصيغته لانه نفس قائم
بنفسه فلم يميز الحاقه باحد هما
بعينه بل وجب اعتباره
في كل باب بنظيره

كل واحد منهما انه يعتبر بما كان له ما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بما في
 مثله التي على ما عرف * وكضدقة القطر لما كانت مشتقة على معنى القرية والمؤنة اعتبر كل
 واحد منهما ولم يكنف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك. وهنا يعتبر دليل الخصوص في
 الخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفي الخصوص المجهول بالاستثناء المجهول
 والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره في كل باب بنظيره * ولو قال بنظيره او قال
 فعتبر في كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير في نظيره راجعا الى كل باب اى
 وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظر ذلك النوع فيعتبر في شبه
 الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويصير في شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما
 كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيره لا يصح * قوله * قلنا اذا كان كذا * هذا شروع
 من الشيخ في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اى
 متناولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة اوجب جهالة في الاول وهو الخصوص منه * بحكمه اى
 بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام * اذا اعتبر بالاستثناء اى
 رد اليه ما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه * وسقط اى هذا الدليل
 في نفسه * بصيغته اى باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لا ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا.
 اى متناولا لمجهول لا يمارض الاول بل يسقط بنفسه * وحكمه اى حكم دليل الخصوص وهو
 بيان ان الخصوص لم يدخل تحت الجملة * قائم اى ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه
 لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لاقتضائه عنه فيبقى
 الاول على ما كان * ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت
 باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم
 بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان * فكأنه رجع جهة سقوط
 دليل الخصوص على جهة ثبوته في تأثيره في العام * فصار الدليل اى العام مشتبها لتردده
 بين البقاء والازوال فشبّه الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه الله * فياوجب
 بقاءه على ما كان * فلم يطله اى العام بالشك لان ما كان ثابتا يقين لا يزال بالشك ولكن يمكن فيه شبهة
 جهالة فاورثت زوال اليقين فوجب العمل دون العلم * ويجوز ان يكون المراد من الدليل دليل
 الخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم يطله ما عا اليه ايضا اى فصار دليل الخصوص مشتبها في
 نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يطله بالشك واذا لم يطل دليل الخصوص بالشك لا يطل العام
 بالشك ايضا لان بطلانه مبني على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبني على عدم ثبوته وفيما
 تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير ما عا الى العام اى فصار
 دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا يطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو
 الوجه والحاصل اننا لا يطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك
 ولا يفرج صيغة العام من ان يكون جهة بالشك ايضا كالمقوذا لا يورث عنه بالشك ولا يورث

قلنا اذا كان دليل
 الخصوص مجهولا اوجب
 جهالة في الاول بحكمه
 اذا اقر بالاستثناء وسقط
 في نفسه بصيغته اذا اعتبر
 بالناسخ وحكمه قائم بصيغته
 فصار الدليل مشتبها فلم
 يطله بالشك

ايضا بالشك ﴿ قوله ﴾ وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اي وكما اعتبر جهة الاستثناء
وجهة النسخ في المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم ﴿ او معناه ﴾ وكما
صار العام مشتبا في المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبا في المخصوص المعلوم ايضا فلا
ينطه بالشك والاحتمال ﴿ وسياق الكلام يدل على هذا الوجه ﴾ لانه اي لان دليل المخصوص
يحتل ان يكون معلولا وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص
فان ينسب متفصل من الاول فيكون قابلا لتعليل ﴿ وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اي
يصير ماثولا العلة التي تضمنها دليل المخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام
وذلك بمجهول فاجب جهالة الباقي ﴿ قوله ﴾ كانه لم يدخل لاعلى سبيل المعارضة جواب
سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا لنص ولهذا لا يثبت به التفصيل ابتداء
وكذا لا يجوز تعليل النسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل
ههنا في مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما
يثبت الحكم في غير المخصوص عليه على وفق ما اثبت الاصل الذي يستنبط منه ثم النص
وهو دليل المخصوص ههنا على وجه البيان من حيث الحكم لا على وجه المعارضة
فكذلك يكون على القياس المستنبط منه ﴿ فاما النسخ فاما يعمل بطريق المعارضة لاعلى وجه
البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد ﴿ وكذا التفصيل ابتداء
بالقياس لا يجوز لان الاصل الذي استند اليه القياس لا يصلح مينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
من افراده فكذا القياس المنفرد منه لا يصلح مينا واذا لم يصلح مينا كان معارضا له لاحالة
وهو لا يصلح معارضة النص ﴿ قوله ﴾ فوجب العمل به اي بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه
عن معارضة النص ﴿ فيصير قدر ماثوله النص اي العام بمجھولا ﴾ او يصير قدر ماثوله
النص المخصص بمجهولا لجهالة ما دخل تحت علة ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان
المخصوص مبهولا ﴿ هذا على اعتبار صيغة النص اي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار
صيغة دليل المخصوص التي بها يتحقق شبه النسخ ﴿ فاما على اعتبار حكمه بالنظر الى الحكم
فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل المخصوص شبه الاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل
التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يقين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما
ورآه لا انه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف ﴿ فدخلت الشبهة
اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله
ايضا لان اعتبار صيغة دليل المخصوص واحتمال التعليل فيه يفرج العام من ان يكون جهة
وباعتبار حكمه يبق موجبا للحكم قطعا على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد عرفت
موجبا فلا يطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت في شبهة فوجب العمل دون العلم ﴿ قوله ﴾
وهذا اي المخصص المعلوم ﴿ بخلاف النسخ اذا ورد معلوما اي متناولا لمعلوم ﴾ في بعض
ماثوله النص اي العام فان الحكم فيما يبق من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير

وكذلك اذا كان
المخصوص معلوما لانه
يحتل ان يكون ماثولا
وعلى احتمال التعليل يصير
مخصوصا من الجملة كانه لم
يدخل لا على سبيل
المعارضة النص فوجب
العمل به فيصير قدر ماثوله
النص مبهولا هذا على
اعتبار صيغة النص وعلى
اعتبار حكمه لا يضعف
التعليل لانه شبه الاستثناء
وهو عدم والعدم لا يطل
فدخلت الشبهة ايضا وقد
عرف موجبا فلا يطل
بالاحتمال وهذا بخلاف
النسخ اذا ورد في بعض
ماثوله النص معلوما فان
الحكم فيما يبق لا يتغير
لاحتمال التعليل لان
النسخ انما يعمل على
طريق المعارضة لاعلى
تبيين انه لم يدخل تحت
الصيغة فيصير العلة
معارضة لنص

بسبب احتمال التعليل كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى آخر ما ذكر في الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفي * وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر في التبرير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل ليس بوجوده ليتغير كما في قوله (شعر) ولا ترى الضب بها ينحصر * اي ليس في تلك المفارقة ضب ليتجهز لا ان الضب موجود ولكنه لا ينحصر * وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال ينبغي ان لا يعال دليل الخصوص لانه يشبه النسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعال لان النسخ انما لا يعال احترازاً عن معارضة القياس النص ورفع ما ثبت بالنص بالقياس وقد عدم ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعال لعدم استقلاله وكونه عدماً وقد تحقق الاستقلال في دليل الخصوص فثبت التعليل * فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه النسخ في استقلال الصيغة ولا يشابه من حيث انه عارض ويشابه الاستثناء في كونه ميتاً ولا يشابه في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيما باعتبار هذين الوصفين الذين يفارقهما دليل الخصوص فيها فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدماً يشابه الاستثناء ايضاً وذلك مانع من التعليل لكن كونه مستتباً يوجه فثبت الاحتمال وذلك كاف كما حققناه * وبين الشيخ رجا الله في شرح التوفيق الكلام في الموضوعي المجهول على ما بين ههنا وبين في الموضوعي المعلوم بهذه العبارة قال اما اذا كان دليل الخصوص معلوماً فاحتمل ان يكون معلولاً لان الاصل في النصوص التعليل مالم يبين خلافه الا ان النص يعال تحديده حكمه وانه من حيث الحكم شابه الاستثناء والاستثناء لمنع فكان عدماً وعدم لا يعال فثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول تحت العام بإرادة التكم الى ما بقي فصار في الحاصل انه ثبت احتمال ارادة التكم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعي رجاء الله الارادة في العام قبل التخصيص * الا ان بينهما فرقا وهو ان هذه الارادة ثبت بعلّة النص والنص ظاهر وعلّة الثاني هي وصفه كانت ظاهرة ايضاً فثبت الارادة بالعلّة ايضاً في الخصوص على سبيل الجهة دليل ظاهر فيعتبر بخلاف الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه فكان اعتباره اعتبار ما في الباطن وذلك لا يوفق عليه فيؤدي الى الحرج فلا يعتبر ايضاً اصلاً * واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبه فقط العلم دون العمل * الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا يعال اصله وههنا اعني في العام اذا خص منه شيء وضعت الشبهة في اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يتحمل ان لا يكون موجباً * وهذا لان النص انما كان معلولاً ثبت احتمال التعدى الى ما بقي فصار خصوصاً ايضاً فلا يقي العام عاماً والاحتمال لا يسقط العمل بالاول ولكن زيل اليقين لانه دخل في حد التعارض فيقي العام على عومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريقه بقاء عدم الدليل لم يكن ثابتاً يقيناً ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجر ترك خبر الواحد به * بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما له في منع التكم بقدر المستثنى فكان

واما هنا فان التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل تحت الجملة فلا يصير معارضا للنص فاذا ثبت الاحتمال فيخرج عن الدلالة بالشك صار الدليل مشكوكا باصله فاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه القياس بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه تعين باصله في يصلح ان يعارضه القياس

عدها والدم لا يطل فاذا لم يطل اقتصر على قدره وقدر مائض عليه معلوم فيبقى ما وراءه بلا شبهة * وبخلاف النسخ لان الحكم تقرر بالنص الاول فاذا جله النسخ كان لهله لذلك الحكم فاذا ورد النسخ خاصا فباحتمال ان يكون معلولا لم يميز تغيير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكما بل يبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا قلنا النص اذا عمل على هذا الوجه يبين لنا ان قدر ما يتعدى اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة * قوله * ونظير هذه الجملة اى نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذ خطأ منهما وهو دليل المخصوص من المسائل * اما نظير الاستثناء فاذا جع بين حر وعبد او بين عبد سى وميت او بين ميتة وذكية او بين خبر وخل وباعهما يثن واحد لم يميز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او المتحر لم يدخل تحت العقد لان دخول الثمن في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في هذه الاشياء فلو جاز العقد في العبد او الحى او الذكية او الخلل انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما بالبيع بالحصلة لا يجوز ابتداء المعنى الجمالة كما لو قال بست منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذ اقيم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر او قال بست منك هذين العبدين الا هذين بحصته من الالف فانه لا يجوز للمجالة كذا هنا * وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله يثن واحد * فان فصله بان قال بينهما بالثمن كل واحد بمحسبته فكذلك الجواب عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد والذكية والخلل بما يسمي بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منها عدمت العلة المفسدة في ما هو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الآخر في التسع ابتداء وبما هو موجود المفسد في احدهما لا يؤثر في العقد على الآخر لان تأثيره في العقد على الآخر اما باعتبار التسمية واحدها ليس يقع الآخر او باعتبار انهما كشي واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الآخر في العقد * الا ترى انهما لو كانا عبيدين وهلك احدهما قبل القبض في العقد في الآخر وانما يعمل قبول العقد في احدهما شرعا لقبول العقد في الآخر اذا صح الايجاب فيها فلا يكون المشتري ملحقا بالضرر بالبائع في قبول العقد في احدهما دون الآخر وذلك بعدم اذا لم يصح الايجاب في احدهما * وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدبرا فالعقد يفسد في المدبر ويبقى صحيحا في العبد كذا هنا * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر * بدليل ان المشتري لا يعمل قبول العقد في احدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد في الحى في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد * وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيها يكون هذا شرعا صحيحا ونحن انما ندعى الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار بيع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود الحلية فيها * وقوله

ونظير هذه الجملة من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد يثن واحد والى حى وميت وخبر وخل فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد في الآخر وحده ابتداء بحصته وكذلك اذا قال بست منك هذين العبدين بالثمن درهم الا هذين بحصته من الالف

فصارت ههنا الجملة نظير
الاستثناء

وقوله فهو باطل يوم ان العقد لا يتعقد في القن اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالتبض كما في الحر
والذكر وفي الامراء ومبسوط الامام السرخسي ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه يتعقد
فان الان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجملة بوجوب القصد دون البطلان
فكان المراد من الباطل الفساد قوله فصارت ههنا الجملة اي المسائل التي ذكرها نظير
الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والحر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد ورد على
العبد والذكية والنخل ابتداء بالخصصة كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلمها
بالباقى بعد الثاني واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبيد فأت احد هما قبل التسليم او استحق
او وجد احد هما مدبرا او مكاتباً او باع جاريين فوجدت احد هما مولد صح البيع في الباقي سواء سمى
لكل واحد منهما مائنا او لم يسم عندنا خلافاً لفرجه الله فيما اذا وجد مكاتباً او مدبرا او لم ولد
قال لان الايجاب فهم قاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطاً لقبول العقد في
القن منها فيفسد العقد كله كما في مسألة الحر وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل في
العقد لان دخول الادبي في العقد باختيار الرق والقنوم وذلك موجود فيها ثم استحق احدهما
نفسه فكان بمنزلة مالو استغنى فيه بان باع عبيد فاستحق احدهما وهناك البيع جائز في
الآخر سواء سمى لكل واحد منهما مائنا او لم يسم نوضحه ان البيع في الدبر ليس فاسد
على الإطلاق بدليل جواز بيع الدبر من نفسه وبدليل ان القاضى اذا قضى بمجواز
بيع الدبر فينفذ قضاؤه وكذا الكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره
برضاه جاز في اصح الروايتين وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى
القاضى بمجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف رجهما الله واذا
ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضى فيه وقضاء القاضى في غير محله لا ينفذ عرفنا
انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك
للمتري صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول وبقي
العقد صحيحاً في الآخر لان الجملة بامراض اذا ثبت كله كان معلوماً وقت البيع وجملة الثمن بامر
مارض لا يوجب الفساد اذا هلك احد العبيد قبل القسم بطل البيع في الهالك وبقي في
الحى بحصته من الثمن كذا ههنا فان قيل ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم
قلنا الفائدة تصحح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانقضاء العقد في حق الآخر
قوله ونظير دليل المخصوص مسألة خيار الشرط اضافة الخيار الى الشرط
اضافة الشيء الى سببه كركوة المال وحج البيت اي الخيار الذي يثبت بسبب الشرط
ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبل اضافة الشيء الى سببه كمال الزكوة ووقت الصلوة
اي الشرط الذي يوجب الخيار ويثبت واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع
السبب عن الانقضاء بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعاً على ما يعرف من
بعد ان شاء الله تعالى ثماته بشبه دليل المخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

كاتبهما في دليل الخصوص فمن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شيئا بالاستثناء
في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب عن الانقضاء بل يرضه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا
للتامخ في حق السبب فاذا اجمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل
بشيء دليل الخصوص في العام ﴿ قوله ﴾ اذا باع عيدين هذه المسئلة على اربعة اوجه *
احد ها ان لا يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت هذين العيدين بالف على اني
بالخيار في احد هما ثلاثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط
الخيار في احد هما بغيره من ثم العقد في الآخر وهو مجهول والمالك لا يثبت في المجهول
ابتداء * واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ثبت بحصته من الثمن
ابتداء لما ينافي في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد
وصار كما قال بعت هذين العيدين بالف الا احد هما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتهما
وذلك بالكل كذا هذا * والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعتما
بالف بكل واحد منهما بمائة مائة على اني بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا
لجهالة المبيع لان المبيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن ازام البيع فيه وصار كالمو
قال بعت هذين العيدين بالف الا احدهما بمائة مائة * والثالث ان يعين الذي فيه الخيار
ولا يفصل الثمن بان قال بعتما بالف على اني بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد
ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول وصار كما قال بعتما بالف الا هذا بما يخصه
من الالف فيبقى ثمن الثاني مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب * وذكر القاضي الامام ابو
زيد رحمه الله في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما
يبقى في الآخر على الصحة لان العقد فيما منعقد اذا ايجاب تناولهما جميعا وهما مخالف
لبيع والتسمية صحيحة جلة الا ان الخيار عارض العقد في الحكم فنع ثبوت الحكم في احد هما
فصل الايجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صححت تسمية جلة الثمن فكانت
الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كما في القرن والمدر * الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب
اجاب عنه في شرح التوقيف فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على
الحكم لكن العقد انما ينقذ حكمه وحكم العقد القديم في الذي شرط فيه الخيار بنص قائم
وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب
فاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه للضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان
لم يكن في حق الحكم كما في بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب في حق
الآخر بحصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدر مع الثمن لان الايجاب تناولهما وانما
امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لانبس قائم منع ثبوت الحكم فيه وماتت ضرورة لانه
حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما ورأه هذه الضرورة * وذكر
في نسخة اخرى الفرق بين المدر والقرن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي ان المدر داخل

واذا باع عيدين فبات
احدهما قبل التسليم
واسحق او وجد مدر
او مكاتب اصح البيع في الباقي
لان الاخر دخل في البيع
وكذلك المدر والمكاتب
يدخلان في البيع واتما
امتنع الحكم صيانة لحقهما
فصار الاخر باقيا في العقد
بحصته فصار هذا من
قسم دليل النسخ ونظير
دليل الخصوص مسئلة
خيار الشرط قال في
ازيادات في رجل باع
عيدين بالف درهم على انه
بالخيار في احدهما ان البيع
لا يصح حتى يعين الذي
فيه الخيار ويعنى ثمنه

في العقد والحكم جميعا لانه قابل له قضاء القاضي كما ذكرنا ولكنه يخرج بعدما دخل فيصير
الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا تمنع وفي مثلثنا الجهالة في ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت
في الذي فيه اختيار فيصير الثمن مجهولا من الابتداء فينعى صحة العقد * وكان القياس ان
لا يدخل في العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف فالحاصل ان
المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فآثر الفساد وفي بيع الثمن مع المبرر المانع مقترن
بالمقدم معنى لالفاظنا فلم يؤثر الفساد * والى الواجهة الثلاثة التي بينها اشار الشيخ بقوله
فاما اذا اجل الثمن ولم يبين الذي فيه اختيار او عين احدهما يعني الثمن او المبيع ولم يبين
الآخر * والوجه الرابع ان يبين الذي فيه اختيار ويفضل الثمن بان قال بقت منك هذين
العبدن بالف درهم كل واحد بمسماة حتى اتي بالخيار ثلاثة ايام في هذا بينه وبصح
العقد في هذا الوجه ويلزم في الذي لا خيار فيه بما سمي من الثمن زوال الجهالة بالكلية *
ثم في الفصول الثلاثة علنا بشبه الاستثناء فلم يجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة
كما ذكرنا وفي الفصل الرابع علنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع ولم يجعل قول العقد في الذي جعل فيه
الخيار شرطا فاسدا في الذي لم يعلنه العقد في كاجلناه في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قولنا في
خفية زجده الله لانا انما جودناه هناك شرطا فاسدا لان الحرة ما ناكله من الميتة والحرة لم تدخل
في العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول
غير المبيع للانعقاد في المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذي شرط فيه الخيار فدخل تحت العقد
لان الشرط لم يؤثر في السبب فلا يمنع من الانعقاد في حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه
في المبيع لا في غير المبيع فكان شرطا صحيحا لا فاسدا فلا يمنع صحة العقد * فان قيل * فعلا
علم بالشبهين جميعا في كل مسألة كما قلتم في دليل الخصوص وللعلم بشبه الناسخ يوجب
جواز البيع وان لم يكن من فيه اختيار معلوما والثمن مفصلا * قلنا * لان العمل بما لا يمكن
في بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص * اما في الوجهين الاولين فلان العمل بما يؤدي
الى سقوط شرط الخيار وزوم العقد في العبدن لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنسبه
واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لم يزم العقد في العبدن كما لو لم يوجد الخيار اصلا
وهذا خلاف مقصود المتأخرين فلا يجوز * ولا قالو علنا بما فالجواب لا يختلف ايضا لان
شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدن ولم يكن منعقدا فلا
ينفذ بالتك * وكذا الجواب في الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب زوم
العقد في الذي لا خيار فيه وكون الجهالة في الثمن طارئة غير ماثمة كما اختاره القاضي الامام
رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا * واما في الوجه الرابع
فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان في
القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا * ثم حاصل ما ذكر في الكتاب انه شبهه ولا خيار الشرط

فاما اذا اجل الثمن ولم يبين
الذي فيه اختيار او عين
احدهما ولم يبين الاخر لم
يمز البيع لان الخيار لا يمنع
الدخول في الايجاب
ومنع الدخول في الحكم
ففسار في السبب نظير
دليل النسخ وفي الحكم
نظير الاستثناء.

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستئناف مسئلة الزيادة مع اوجهها الاربعه توضيحا ثم اقام
الدليل على مجموع ما ذكر في وجه التشبيه بذكر تحقيق الشبه في خيار الشرط ثم بين
الاجزاء الاربعه على الشبهين بقوله قبيلا بد من كذا بيان قهرع الاوجه الثلاثة على شبه
الاستثناء وقوله واذا وجد الثمين في آخر الباب بيان قهرع الوجه الرابع على شبه
النسخ ﴿ قوله ﴾ قبيلا بد من كذا بمنزلة الحر والعبد فقديره لا بد من
اعلام الثمن والبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والبيع ولم يوجد
واحد منهما لم يميز البيع كما لا يميز بيع الحر والعبد الذي هو
من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون
الحاق الاوجه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز
فيما سبب الدليل المدلول ﴿ او قديره قبيلا
لا بد من الاعلام للجواز كما لا بد منه
لجواز بيع الحر والعبد عندهما
فاذا لم يوجد الاعلام
لم يثبت الجواز
والله اعلم

قبيلا بد من اعلام الثمن والبيع
لجواز البيع بمنزلة الحر
اذا وجد الثمين واعلام
الحصة صح البيع ولم يعتبر
الذي شرط فيه الخيار
شرطا فاعدا في الاخر
بمخلاف الحر والعبد وماشا
كل ذلك في قول ابي حنيفة
رحم الله انه يعتبر شرطا
فاعدا في الاخر لا بمحالة
فيفسد به البيع والله اعلم

﴿ فهرست جلد الاول من كشف الاسرار ﴾

صفحة	
٧٩	باب معرفة احكام الخصوص
١٠٠	باب الامر
١٠٦	باب موجب الامر
١٢٢	باب موجب الامر بمعنى الموم
١٣٣	باب يلقب بيان صفة حكم الامر
١٨٤	باب بيان صفة الحسن للمأثور به
٢١٣	باب تقسيم المأثور به في حكم الوقت
٢٥٦	باب التهي
٢٩١	باب معرفة احكام الموم
٣٠٦	باب العام اذا لحقه الخصوص

﴿ فهرست الجلد الثاني من كشف الاسرار ﴾

باب الفاظ العموم	٣٧٢
باب معرفة احكام القسم الذى يليه	٣٥٤
باب احكام الحقيقة والجواز	٣٥٩
باب جملة ما يترك به الحقيقة	٤١٥
باب حروف الماتى	٤٢٨
باب كلمة حتى	٤٨٠
باب حروف الجر	٤٨٧
باب الصريح والكناية	٥٢٣
باب وجوه الوقوف على النظم وفيه حمل المطلق على المقيد وفيه مفهوم المخالفة	٥٣٠
باب الزينة والرخصة	٦١٨
باب حكم الامر والنهى	٦٤٨
باب بيان اسباب الترايع	٦٥٩
باب بيان اقسام السنة	٦٧٩
باب التواتر	٦٨٠
باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثانى	٦٨٨
باب خبر الواحد	٦٩٠
باب قسم الراوى الذى جعل خبره حجة	٦٩٧
باب بيان شرائط الراوى التى هي من صفات الراوى	٧١٢
باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها	٧١٤

الجلد الثاني من كشف الامرار
لعبد العزيز البخاري على اصول الامام
فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن
حسين البرقي تقيتهما الله
بنفراة

طبع في مكتب الصنائع بحرفة
حسن حملي الرزوي

صنه

١٣٠٧

كشف دوى

بسم اقل الرحمن الرحيم

باب الفاظ العموم

قدم في اول الكتاب ان العالم ما ينظم جمعا من السميات لفظا او معنى ولما كان الانظام بطريقتين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة ثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر * ثم اجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة وامتنعه افعال وافضل وافضل وقلة كاتواب واظلس وابجرة وقلة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا * وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير * وجع كثرة وهو ماسواها من الجوع * ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بهام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في القلة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف * قوله * مثل الرجال والنساء * اللام في هذه النظائر تحسين الكلام كما في قوله * ولقد امر على التميمي يميني * والمراد منها الجموع المنكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان

باب الفاظ العموم
الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه واما عام دون صيغته اما عام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء المعلنين والمسلمات والمشركتين والشركات وما شابه ذلك اما صيغته فموضوعة للجمع واما معناه فكذلك

الكلام في الجمع العرف يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في التقويم والميزان واصول الفقه
لاي اليسر بلفظ التثنية قليل كقولنا رجال ونساء ومسلون ومسلات ﴿ قوله ﴾ اما صيغته
فموضوعة للجميع اى صيغة هذا العام الذى نحن بصنوده فموضوعة للجميع لان واضع اللفظ
ماوضع هذه الالفاظ اعنى الفاظ الجوع الا لاعداد مجمعة الا ترى انه يقال الواحد رجل وللاثنين
رجلان ولثلاثة والالف رجال ﴿ واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجمعة ﴿
قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق ﴿ قوله ﴾ وذلك
شامل اى العام بصيغته ومعناه شامل للجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن
العمل به والافينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من
غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت يتيقن وفيما زاد عليه شك واحتمال ﴿ وحاصله ان الجمع المذكر
عام عندنا اى متناول لكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند
بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن
العمل بالعموم لان رجلا في المجموع كرجل في الواحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على
سبيل البذل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البذل ولهذا يصح تشبيهه بلى عدد شاذ فيكون
حقيقة في القدر المشترك بين المجموع وهو مطلق الجمعية ﴿ ولنا ان اخلاقه يصح على الكل
بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على مادونه ادخاله في حيز
الاجال اذ ليس من اقسام الجوع ما يمكن حله عليه لاستوكة الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا
ان يحمل على الثلاثة لتيقن اوعلى الكل والكلمة موضوعة على التمول والعموم فيكون
حلهما على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائمة فكان اولى ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى
ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تقدير العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشترت صيدا
فكذا اية يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا ﴿ ولا يقال ان قوله لا قلنا وقع مكررا من حيث
المعنى لان قوله ولهذا قلنا تطيل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليقه بعد ذلك ﴿ لان
مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهى المعاني
فلذلك لم يشتموا في الالفاظ ﴿ قوله ﴾ والكلمة اى هذه الكلمة التى ذكرناها وهى صيغة
الجمع ء عامة اى شاملة لكل قسم من اقسام الجوع الذى يتناول هذه الكلمة اياه واما ذكر
هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه
يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما ﴿ والفرق ان اسم الجنس اما يتناول باعتبار معنى
الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرادون ما بينهما وهذا اللفظ
اما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجوع ﴿
قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يزوج نساء يزوج اثنين لا يحسن في بينه ولو تزوج
ثلاثا يحسن لان الثلاثة متيقن فيصيرف الذين اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صحت نيته حتى
لو تزوج ثلاثا لا يحسن في بينه لان هذه اللفظة يتناول ملازدا على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

وذلك شامل لكل ما ينطلق
عليه وادنى الجمع ثلاثة
ذكر ذلك محمد صريحا
في كتاب السير في الانتقال
وفي غيرها فصار هذا
الاسم عاما متبولا جامع
ما ينطلق عليه غير ان
الثلاثة اقل ما يتناول
فصار اولى ولهذا قلنا
في رجل قال ان اشترت
صيدا فهو كذا او ان
تزوجت نساء ان ذلك
يقع على الثلاثة فصاعدا
لما قلنا والكلمة عامة لكل
قسم يتناولها وقد يصير
هذا النوع مجازا عن
الجنس اذا دخله لام
المعرفة

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت
 نيته **قوله** لان لام المعرفة لفهد اى لام التعريف لليهود مثل ان يقول الرجل رايت
 رجلا ثم قلت الرجل اى ذلك الرجل بعينه **قوله** ولاهده اى لاهمهود فى اقسام الجوع ليكن
 تعريفه باللام حتى لو كان معه يهود يمكن صرفه اليه بصرف اليه كمن قال لآخر انك تريد ان
 تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر
 صدر الاسلام **قوله** ليحل اى هذا الاسم للجنس ليكن تعريفه باللام اذا جنس ميهود فى الذهن **قوله**
 وفيه معنى الجمع اى فى جملة الجنس رماية معنى الجمع ايضا لان الجنس تضمن الجمع اما فى الخارج
 او فى الوهم اذهو من التليات والكل ما لا يمنع مفهومه عن التكرار وذلك جعلوا الجنس جنسا
 والقهر كذلك وجوهها على شمس واخار وانما كان كذلك كان فى جملة جنسا على بالوصفين
 اى بالعندين هما الجمعية والتعريف **قوله** ولوجل هذا اللفظ على حقيقته يمدخول اللام فيه **قوله**
 ليحل حكم اللام وهو التعريف اصلا اى بالكلية لما ذكر **قوله** فصار الجنس اى جملة على الجنس
 وجملة مجازا فيه اولى من اضافته على حقيقته **قوله** ان ذلك اى قوله النساء والعديد على الواحد
 فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا وتزوج امرأة واحدة حدثوا لا يتوقف الحنث على شرأة ثلاثة
 من العبد او تزوج ثلاث من النساء كاتوقف فيما اذا كان منكرا **قوله** ومعنى قوله فصاعدا انه
 يحث بشرأة عيدين وثلاثة واربعة والى ايضا كما بحث فى التكرار بشرأة اربعة وخمسة
 وعشرة والى ايضا لكنه اذا نوى شرأة عيدين او اكثر حتى لا يحث بما دون ذلك لا يعمل
 نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية ما فوق الثلاثة كما بينا **قوله** واسم الجنس
 يقع على الواحد جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام
 لتعريفه ينبغي ان لا يحث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانها ليسا بمجنسين تامين لان
 الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا **قوله** فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا
 كالكل لان افراد الجنس لو عدت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة
 اخرى ان حواء كانت جنسا كاملا وادم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له
 حقيقة وانما لم يبق التكمال بانضمام امثاله اليها لان نقصان فى نفسها ثبت ان البعض من الجنس
 صالح فى ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا بجزاة امثاله لان نقصان فى نفسه وانما كان
 كذلك ساوى البعض الكل فى الدخول تحت الاسم فتدبى به حكم الكل الا بدليل ترجيح
 حقيقة الكل على الأدنى كذا فى شرح التوقيف **قوله** فصار الواحد للجنس مثل
 الثلاثة للجمع لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة
 اذا تعدت العمل بالكل وعند عدم التعدد يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد
 وان لم يتعد العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد
 فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى
 الجمعية والكل فى هذا المعنى اكل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف فى باب موجب

هذه فى اقسام الجوع بفعل
 الجنس ليستقيم تعريفه
 وفيه معنى الجمع ايضا لان
 كل جنس تضمن الجمع
 فكان فيه عمل بالوصفين
 ولو عمل على حقيقته بطل
 حكم اللام اصلا فصار
 الجنس اولى قال الله تعالى
 لا يحل لك النساء من بعد
 وانا احبنا فبين قال ان
 تزوجت للنساء واشتريت
 العبيد فامراته مطلق
 ان ذلك يقع على الواحد
 فصاعدا لما قلنا انه صار
 صابرا عن الجنس فسقطت
 حقيقة الجمع واسم الجنس
 يقع على الواحد على انه
 كل الجنس الا ترى انه لولا
 غيره لكان كلا فان ادم
 صلوات الله عليه كان كل
 الجنس للرجال وحواء
 رضى الله عنها وحدها
 كانت كل الجنس لفساء
 فلا يسقط هذه الحقيقة
 بل راجعة فصار الواحد
 للجنس مثل الثلاثة للجمع
 فكما كان اسم المجموع ايضا
 على الثلاثة فصاعدا كان
 اسم الجنس واتسا على
 الواحد فصاعدا وكان
 كمن حلف لا يشرب الماء
 انه منع على القليل على
 احتمال الكل **قوله** واما العلم
 بعينه دون صيته فتواف

الامر في معنى العموم والتكرار وسنيتيه بعد ايضا ان شاء الله تعالى ﴿ قوله ﴾ ما هو فرد
 وضع للجمع اى لقلته فرد من حيث انه يثنى ويجمع يقال رهط ورهطان وارهط وارهاط
 وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول ﴿ والرهط اسم لما دون العشرة
 من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح ﴿ والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم
 القوام على النساء قال زهير (شعر) وما أدري ولست اخل ادرى • اقواما كل حصن ام نساء •
 وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور ﴿ او هو تسمية للصدر كذا في الطلم
 وغيره فيالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجهه على اقوام
 كان من هذا القبيل ﴿ وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو
 القوم كما جمع في القسم الاول ﴿ قوله ﴾ مثل الطائفة والجماعة اما اوردهما بعدما ذكر
 لنظار هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ اتاه علامة الجمع كالواو في
 مسلول فبين انهما من هذا القسم لامن الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة
 وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات ﴿ كان اسما لثلاثة فصاعدا مثل العام
 صيغة ومعنى ﴿ قوله ﴾ الا الطائفة اتفقوا ان الطائفة هي الفر اليسير • ثم قال الحسن
 هي اسم العشرة • وقال الزهري لثلاثة • وقال عطية للاتين • وقال ابن عباس
 ومحمد بن كعب هي اسم لواحد وهو قول أكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة
 من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض وفي الاملى واحد • ولانها
 نعت من طواف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت للجمع بعلامة الجماعة وهي
 التاء فانها علامة التأنيث وانما تدخل في الاسم لثلاثت اولشبه التأنيث والمراد بشبه التأنيث
 ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء في الطائفة لتأنيث بلا شبهة فيكون داخله لشبه التأنيث
 وهو معنى الجمعية اذ اجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت
 جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس النازل عليه لام التعريف فيتناول الواحد
 فصاعدا • او يقال ولما كانت نعت فرد في اسهلها وانضمت اليها علامة الجماعة راعى فيها
 المعنان كما راعى في صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قلنا في قوله لا تزوج النساء •
 وذكر في الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة اقلها ثلاثة اواربعة وهي صفة
 غالبية كلها الجماعة الخالفة حول الشيء ومن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا •
 وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى وليشهد عداهما طائفة من المؤمنين
 قاله ابن عباس الواحد هنا فوقه ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن العام بمضاه دون صيغة
 كلمة من • وهي مختصة بالولي القول وتستعمل في الواحد والاثنتين والجمع والمذكر
 والمؤنث حتى لو قال من دخل من مالكي النار فهو حر فيقول العبيد والاماء • ولقنظها
 مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستهتام
 والشرط والخبر • وتم في الاو اين لاجالة قول في الاستهتام من في هذه النار اوفى

منها ما هو فرد وضع للجمع
 مثل الرهط والقوم ونحو
 ذلك مثل الطائفة والجماعة
 ضيغة رهط وقوم مثل
 زبور عمرو ومعناها الجمع
 ولما كان فردا بصيغته جمعا
 بمضاه كان اسما لثلاثة
 فصاعدا الا الطائفة فانها
 اسم لواحد فصاعدا
 كذلك قال ابن عباس
 رضى الله عنه في قول
 الله تعالى ظولانفر من
 كل فرقة منهم طائفة انه
 يقع على الواحد فصاعدا
 لانه نعت فرد صار جنسا
 بعلامة الجماعة • ومن
 ذلك كلمة من وهي يحتمل
 الخصوص والعموم

هذه القرية فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول في الشرط
من زارني فله درهم فكل من زاره استحق الطاء * واما في الخبر فقد تكون جامة وقد تكون
خاصة قال الله تعالى ومن الشايلين من يفوسون له ويقول زارني من اشتقت اليه وزرت
من اكرمني وتريد واحدا بينه وهو معنى قوله وهى تحتل العموم اى في الشرط والاستفهام
وبعض مجال الجبر * والخصوص اى في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام
تم عموم الانفراد وفي الخبر تم عموم الاشتغال حتى لو قال من زارني فاعطته درهما
يستحق لكل من زاره الطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق
الكل درهما واما يتيم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد
من آحاد الجلس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان قل فلان فله
كذا وان قل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطلال الكلام ولو قوما في الحرج وربما
لا يمكنهم ذلك فاقم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراد * وكذلك في الاستفهام
اذا قيل ازيد في الدارام عمرو ام محمد ام احد يطول الامر فاقم كلمة من مقام ذلك فعم عموم
الانفراد * قوله * تعالى ومنهم من يستمون اليك نظير العموم * وقوله عز اسمه ومنهم
من ينظر اليك نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لانفراد صلتها وهى
ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلتها في الثاني
وجع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كما في قوله تعالى لى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله
اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقالوا مناسها ومنهم ناس يستمون اليك
اذا قرأت القرآن وعملت الشرائع ولكن لا يسمون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ولا يسمون
ادلة الصديق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون * قوله * واصلها العموم اى تستعمل
في العموم اكثر مما تستعمل في الخصوص لان موضوعها الاصل العموم * قوله * من شئت
من عبيدى * اذا قل من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان
يعتقه الواحد احد منهم فان اعتمهم واجدا بمد واحد عتقوا الا الاخر وان اعتمهم جلة عتقوا
الاو احدا منهم والآخر فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله له ان يعتقه جميعا *
وجه قوله ما ان كلمة من جامة لذى يقل وحرف من كما يكون للتبويض يكون الجملة قال
الله تعالى يفر لكم من ذوبكم ما اتخذ الله من ولد ويكون لتبويض الجلس اى البيان يقال سيف
من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهما المراد بحرف من
تغيير صيده من غيرهم لانه لو قل من شئت ولم يقل من عبيدى كان كلاما مختلا فقال من
عبيدى لغير مالهية عن مالهية غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما في قوله من شاء
من عبيدى عتقه فهو حرو صارك اذا خلع امرأته على ماني يدها من الدرهم كان الخلع
واقفا على جيع ماني يدها من الدرهم ولم يعمل من في التبويض لما عملت في التميز بين
الدرهم والدنانير * وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد التميم قال تعالى فاذن لهن
شئت منهم * ترى من تشاء منهن والمراد الجميع والرجل يقول لغيره خذ من ماني

قال الله تعالى ومنهم من
يستمون اليك ومنهم من ينظر
اليك واصلها العموم قال
رسول الله صلى الله عليه
وسلم من دخل دار ابي
سفيان فهو آمن وقال
اصحابنا رحمه الله فيمن
قال لعبد من شأ من عبيدى
العتق فهو حرو صارك اجمعا
عتقوا ما اذا قل من شئت
من عبيدى عتقه فاعتقه قال
ابو يوسف ومحمد رحمه
الله لا يور ان يعتقه جميعا
لان كلمة من جامة وكلمة
لتبويض صيده من غيرهم مثل
قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وقال
ابو حنيفة رضى الله عنه
يعتقه الواحد احد منهم لان
المولى جع بين كذا العموم
والتبويض فصار الامر
متناولا ايضا ما اذا قصر
عن الكل الواحد كل جملا
بها وهذا حقيقة التبويض
وكذلك قوله من شأ من
عبيدى عتقه فهو حرو

ما شئت * كل من طعم ما شئت ويرجع إباحة الكل فهذا كذلك * وجه قول أبي حنيفة رجحانه أن التكلم جمع بين كلمة العموم والتبعض فوجب العمل بمحققتهما إذا التكلما يحول على حقيقته ما لم يكن لكن العموم هو الأصل لأنه إضفاء الفعل إليه فوجب القول بالعموم الإقتدار ما يقع به العمل بالتبعض وذلك أن نقص من الكل واحد ليس عاماً يتناوله إلا أكثر وثبت العمل بالتبعض لأن التسعة من العشرة بعضها وقد أدخلت كلمة التبعض في العبد دون غيره فوجب أن يعمل في التبعض فيه لا في غيره * فصار حقيقة ذلك ما قاله أبو حنيفة رجحانه وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعض * وإنما جلت على التمييز والبيان في قوله من شاء من عبدي لأنه لا أكيد العموم بإضافة المشية إلى عام صار ذلك دليلاً على أنه لم يرد بهذه الكلمة التبعض فحصلت على التمييز وهذا الضيف إلى خاص وهو الخطاب فلا يدل على تأكيد العموم فلا يترك التبعض * وكذلك في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان قد قام دليل العموم وهو أن الرجس واجب الاجتناب عقلاً فلا يمكن الجدل على التبعض * وكذا اقترن بقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله عز اسمه ترجى من تشاء من دليل العموم أيضاً وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله جل ذكره ذلك أدنى أن تقر أعينهم * وكذلك ترك التبعض في قوله خذ من مالي ما شئت وكل من طعم ما شئت بدلالة الحال لأن من جاد بطعامه أو ماله لم يظن به أن يقض بالقمة أو الدرهم وليس كذلك الضائق لأنه قد يسمح ببعضه ويضن ببعضه فلذلك وجب القول بالأمرين كذا في جامع شمس الأئمة والمصنف * قوله * يتناول البعض أي كلمة من في هذه المسئلة يتناول البعض أيضاً لدخول حرف التبعض في العبد كما في المتنازع إلا أن البعض الداخل تحت الشرط نكرة لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشية لأن في الصلة معنى الصفة لأنها مع الموصول في حكم اسم موصوف الأثرى أن معنى قوله عليه السلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن التخصص الداخل دار أبي سفيان آمن فتم ضرورة عموم الصفة * وسقط بها أي بسبب هذه الصفة الخصوص أي التبعض فاما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة عامة إذ المشية فيه استندت إلى الخطاب فيبقى معنى الخصوص معتبراً فيه مع صفة العموم فيتناول أيضاً عاماً * ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه فبهم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيفاء الجميع بالقطع * ولا يقال أن الفعلية صفة كالتفاعلية ولهذا يوصف بها يقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الجملة قد صارت موصوفة بالفعلية أي بالشيئية كما أن الأولى صارت موصوفة بالتفاعلية فليتهم بهوم هذه الصفة أيضاً * لأننا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفاً إنما تقوم بالفعل لا بالفعل إذ الضرب قائم بالضارب والمقام قائم بالمضروب والمعلوم وإنما للفعل تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثير فلا يؤثر ذلك في العموم * قال شمس الإسلام الأوزجندى في جواب هذا

يتناول البعض الأئمة
موصوف بصفة عامة
فسقط بها الخصوص

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالذكور ومعنى المقولية ليست بذكور ولوصار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم * على اننا لانسلم انها وصفت بالمقولية بل الموصوف بها العنق في قوله صفة فلا يرد هذا السؤال * قوله * وهذه الكلمة * لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اى كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مهمة في ذوات من يعقل فيقع لايها على الفرد والجمع كما ان النكرة تصلح لايها ان تقع على كل شخص على سبيل البذل * ومعنى الابهام فيها انها تذكر مرة للمعوم واخرى للخصوص وليست للمعوم في كل الاحوال كرجال ونساء وللخصوص في كل الاحوال كزيد وعمر فصارت مهمة كذا ذكر في الشروح وهو ضعيف * بل معنى الابهام فيها وفي امثالها انها تقع على كل نفس وشئ لا على معين ولانها لاتضم بنواتها وانما تضم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها كلمة واحدة * وهى وضعت لنوات من يعقل لاغير عليه اجماع اهل اللغة حتى لو قيل من في الدار فجوابه زيد او بكر او خالد ولو قيل فرس او شاة كان محطتا في الجواب * مثاله اى مثال احتمال هذه الكلمة للخصوص * الاول اسم لفرد سابق لايشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من يحتمل الخصوص كما بينا وان كان اصلها العموم فلما جمعها في كلامه جعل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلماذا لا يستحق النفل الواحد دخل سابقا على الجامعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لقوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لقوات السبق * قوله * وقسم آخر اى من اقسام العام بمناه دون صفة كلمة كل * وكلها مأخوذة من الاسكيل الذى هو محيط بمحوائب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الف لكما ولو قال لكل واحد منهما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف * وهى من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا يدخل الاعلى الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصير قول الرجل كل التفاح حائض اى جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حائض خلاوة بعض منه * واذا ضمنت معنى الشرط يوثق بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك فى الاضال دون الاسماء * قوله * وهذا معنى اى الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه * يعنى اثر عمومها يظهر في المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة يوجب العموم فيها باحاطة اجزائها لافى غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لافى غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر ثبت العموم فى العبد دون الاماء ولو قال لعبد اعط كل رجل من هؤلاء درهما يوجب العموم فيه دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة تزوجها فى طالق يوجب العموم فى المرأة لافى الزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لاتطلق فى المرة الثانية *

وهذه الكلمة يحتمل الخصوص لانها وضعت مهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولاه من النفل كذا فدخل واحد فله النفل وان دخل اثنان مما فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم لفرد السابق فلاترهم به الكلمة دل ذلك على الخصوص فحين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لو احدى مقدم ولم يوجد وقسم اخر وهى كلمة كل وهى للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كالنساء مسألة حتى لم تستعمل مفردة

وهي تحتمل التلخيص ايضاً وهي مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها في إيجاب الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل قول الرجل ﴿ ٣٢٩ ﴾ كل امرأة تزوجها فهي طالق ولا تحجب الاضال الا بصفة

فاذا وصلت اوجبت عموم الاضال مثل قول الله سبحانه وتعالى كلا نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غير هالو على هذا مسائل اصحابنا وبين ما قلنا من الفرق بين كلمة كل ومن الفريقين كآتي بيانه * ولا تحجب الاضال اي لا تدخل عليها الا بصفة لانها لازمة الاضافوهي من خصائص الاسماء فلا تدخل على الاضال * فاذا وصلت اي دخلت الصلة وهي كلمة * اوجبت عموم الاعمال لانها توجب عموم مادخات عليه * وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة تكرار للفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني وغيره * ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان ملغ الفصل الذي بعده بمنزلة الاسم يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كذا تأتني اكرمك معناه كل آتيان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا مادام زيد جالساً اي دوام زيد جالساً وتريد بالدوام وقت الدوام * فاذا ثبت هذا قلنا اذا قال لأمراًة كذا دخلت الدار فانت طالق حكمه كل وقت تدخل فيها فكل مضاف الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفاً ايضاً لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدًا والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور او ما هو في معنى الفعل مثل فانت طالق في المثال الآخر * قوله * تعالى كلا نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيره ها قال العلامة امام الأئمة مولانا حافظ الله والدين اسكنه الله بمجموعة جناته التبديل تغير الصفة كما يقال بدلت القهص قباء وقال تعالى يوم تبدل الارض غير الارض اي تسوى غيظت لها كماها فلا يلزم تذبذب غير المحرم والنضج اذا اعيدتسا لا يكون غيره فكانت التسمية المذكورة في الآية راجعة الى الصفة لا الى الفاعل * وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل يوجب العموم في النكرات وكذا توجب في الاضال بين مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها فهي طالق فهي تم الاميان دون الاضال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يبحث في المرة الثانية * ولو قال كلا تزوجت امرأة فكذا فزوج امرأة مرتين يبحث في كل مرة * وكذا الحكم في قوله كل عبد اشترى فهو حر وكلا اشترت عبد افضل كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشترى عبداً يبحث في المرة الثانية في المين الثانية * وفي جنس هذه المسائل كثرة * قوله * وبين ما قلنا من الفرق الى آخره * ذكر في شرح السير الكبير لشمس الأئمة ولو قال كل من يدخل منك هذا الحصن اولاً فله رأس فدخل خمسة مسا فلعل واحد منهم رأس لان كلمة كل يجمع الاسماء على ان يفتلوا كل واحد منهم على الاتفراد فتذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تسالوه خاصة وكأنه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم رأس * ولو دخلوا

شمالاً ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر ان العموم في ذاته كافي قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشبهاً للعرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولهذا لم تنفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم اوفضل يصحبه فهذا معنى قوله كانا صلة اي حرف حيث لم يشتمل مفردة اي بدون المضاف اليه اوبله فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا * قوله * وهي تحتمل التلخيص مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منك هذا الحصن اولاً فله كذا فدخله جماعة على الولاء كان النفل للاول لا لغيره كما سأتى بيانه * ولا تحجب الاضال اي لا تدخل عليها الا بصفة لانها لازمة الاضافوهي من خصائص الاسماء فلا تدخل على الاضال * فاذا وصلت اي دخلت الصلة وهي كلمة * اوجبت عموم الاعمال لانها توجب عموم مادخات عليه * وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة تكرار للفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني وغيره * ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان ملغ الفصل الذي بعده بمنزلة الاسم يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كذا تأتني اكرمك معناه كل آتيان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا مادام زيد جالساً اي دوام زيد جالساً وتريد بالدوام وقت الدوام * فاذا ثبت هذا قلنا اذا قال لأمراًة كذا دخلت الدار فانت طالق حكمه كل وقت تدخل فيها فكل مضاف الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفاً ايضاً لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدًا والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور او ما هو في معنى الفعل مثل فانت طالق في المثال الآخر * قوله * تعالى كلا نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيره ها قال العلامة امام الأئمة مولانا حافظ الله والدين اسكنه الله بمجموعة جناته التبديل تغير الصفة كما يقال بدلت القهص قباء وقال تعالى يوم تبدل الارض غير الارض اي تسوى غيظت لها كماها فلا يلزم تذبذب غير المحرم والنضج اذا اعيدتسا لا يكون غيره فكانت التسمية المذكورة في الآية راجعة الى الصفة لا الى الفاعل * وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل يوجب العموم في النكرات وكذا توجب في الاضال بين مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها فهي طالق فهي تم الاميان دون الاضال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يبحث في المرة الثانية * ولو قال كلا تزوجت امرأة فكذا فزوج امرأة مرتين يبحث في كل مرة * وكذا الحكم في قوله كل عبد اشترى فهو حر وكلا اشترت عبد افضل كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشترى عبداً يبحث في المرة الثانية في المين الثانية * وفي جنس هذه المسائل كثرة * قوله * وبين ما قلنا من الفرق الى آخره * ذكر في شرح السير الكبير لشمس الأئمة ولو قال كل من يدخل منك هذا الحصن اولاً فله رأس فدخل خمسة مسا فلعل واحد منهم رأس لان كلمة كل يجمع الاسماء على ان يفتلوا كل واحد منهم على الاتفراد فتذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تسالوه خاصة وكأنه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم رأس * ولو دخلوا

متواترين كان الاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو فان من دخل بعده ليس باول حين
سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار
افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل * وهذا
بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل خمسة معاً لم يكن لهم شيء لان
كلمة من موجب عموم الجنس ولا موجب افراد كل واحد من الداخلين كما انه ليس معه غيره وعلى
اعتبار معنى العموم ليس فهم اول فاما كلمة كل فيوجب تناول صك كل واحد على الافراد
كأنه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو جملناها على معنى العموم لم
تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك
الا ما قلنا وهو انها توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد
منهم على الافراد * والحال الخدأ يقال قد حبله وبجأه اى بازأه واصله الواو مخفي
قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حبله وجب النفل لكل واحد ببقائه وقوله فاعتبر كل واحد
منهم على حبله اى باعتراده لان من قد يباين اخر متفرق في نفسه فترتفع له اعتباره للانفراد * قوله *
وهي عامة مثل كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الا انها توجب الاحاطة على وجه
الاجتماع وتلك توجبها على وجه الافراد * فصارت بهذا المعنى وهو انها توجب الاحاطة
على سبيل الاجتماع بخلافه القسامين الاولين معنى كلمة من وكلاهما ذلك لان كلمة كل توجب
الاطاعة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا
وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا * ولذلك اى ولكونها موجبة
للاحاطة مثل كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاني القوم كلهم اجمعون * وبين ذلك
اى انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله
عشرة معا فانفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من هنا يدل على الاجتماع دون
الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في اثم اول فلم رأس واحد وكلمة
كل يقتضى الاحاطة على سبيل الافراد فيعمل باعتراها كان كل واحد من الداخلين تسأله
الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الأئمة ربه الله في شرح السير الكبير * قوله * لان الجميع
يحتفل ان يستأمر بمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل
به عند تغير العمل بالحقيقة وقد ظاه الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا
التفصيل للتشجيع واطهار الجلالة في قتال العدو وبذلك قوله اولا فلا استحقق الجماعة بالدخول
اولا فالواحد الداخل اولا لان الجرأة والجلالة فيه اقوى * الا ترى انه لو قال لرجل
بسيه لست اجمع في ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل
استحقاقا لانا نتيقن انه صنع ما يطلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلالة فان ما تقدم
من قول الامام لست اجمع في ان تدخل اولا يثبت انه لم يكن مرادهم شرط عليه الدخول
ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجدة في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهي عامة مثل كل
الا انها توجب الاجتماع
دون الافراد فصارت
بهذا المعنى بخلافه القسامين
الاولين ولذلك صارت
مؤكدة لكلمة كل وبان
ذلك في قول محمد في السير
الكبير جميع من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة منهم ايام
تدلا واحدا بينهم جميعا
بالسرعة وبصير النفل
واجبا الاول جامعة يدخل
فان دخوا ا فرادى كان
للاول لان الجميع يحتفل ان
يستأمر بمعنى الكل وقسم
آخر كلمة ما وهي عامة
في ذواتها لا بقل وصفات
من يعقل تقول ما في الدار
جوابه شاة او فرس
وتقول ما زيد وجوابه
عائل او طائر وقال اصحابنا
فيمن قال لامة ان كان
ما في بطنك غلاما فانت
حرفه فقلت غلاما وجارية
لم يفتق لان الشرط ان يكون
جميع ما في البطن غلاما
قال الله تعالى لله ما في
السموات وما في الارض

هنا ﴿ فان قيل ﴾ فلا جعلت كلمة من معنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جاعلة فيكون لكل واحد منهم نقل كما في كلمة كل ﴿ او بمعنى كلمة الجميع فيكون لكل نقل واحد كما في كلمة الجميع ﴾ قلنا ﴿ لانه لا يمكن وذلك لان كلمة من لا يدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والاشتراد قصدوا انما ثبت العموم فيها ضرورة ابهامها كمعوم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة ﴿ فان قيل ﴾ في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نقلا واحدا على ما يحققتة ولو دخل واحد يستحق ايضا مجازا ﴿ قلنا ﴾ ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد واكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه ويتبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجميع بينها ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جاعدا ولا واستحقوا النقل ودخل واحد اولا ايضا واستحق النقل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل ﴿ ولقاتل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الرادة لا بالنظر الى الوقوع وفي الرادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز ان كلمة من يتناول ﴿ كلمة ما عامته يستعمل في ذات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة كذا ذكر طامة الاصوليون ﴿ ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعتلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما فقه من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لا يعقل ولا لا يعقل ومنهم من يقول انها مختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل ﴿ وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما السؤال عن الجلوس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام ﴿ او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل ﴿ قال ولكون ما لسؤال عن الجلوس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجلوس سؤال منه فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولا كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته المنازعة عن حقائق الممكنات فلما تطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جسارة الجهلة فقال لهم الاتسبون ثم استنرا بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم ليمنون وجين لم يرهم موسى فظننوا لما تبهم عليه في الكرتين من فساد مساألتهم الحقارة واستماع جوابه الحكيم خلط في الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تقولون ﴿ قوله ﴾ وكذلك كلمة الذى اى ومثل كلمة ما كلمة الذى في العموم في مسائل اصحابنا ﴿ قال شمس الائمة بعد ذكر من وما ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذى فلها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

وكذلك كلمة الذى في مسائل اصحابنا

العموم على نحو ما في التكمين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب بنكم زيدا حر او قال لنسوته الضاربة متكن زيدا طالق فاذي ضرب منهم يمتنع وكذا الذي ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب بيان حقائق حروف المعاني قوله * وهذه اى كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من لانا وضعت مبهمة كهي قلابها يقع على الواحد وعلى اكثر منه * وعلى هذا اى وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسئلة المذكورة فعلى قولهما يجرى هذه الكلمة على عمومها وتجعل كلمة من تميز هذا العدد من الاعداد اى اوقع من هذا العدد ما شئت لامن الاعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وان كان ما فوقه من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يمتد على وجوده شرعا كما في قوله انت طالق الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى اللفظ كذا هنا * وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجعل حرف من لتبعض كما في قوله اعتق من عبيد من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعض قيسا على الخصوص وهو التبعض ثم يعمل بالعموم فيه شذرا الامكان ليحصل العمل بحقيقة التكمين كما في تلك المسئلة * قوله * ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من بمعنى ماينا من معنى التكمين بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما هنر كن لنا * وقوله تعالى والسماء وما بناها اى ومن بناها في قول بعض المفسرين * وعند بعضهم او ثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية كانه قبل والقادر العظيم الذي بناها * وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى قمم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع * وقوله من اسمه افن يخلق كن لا يخلق الا ان الشيخ خص الاول لانه في بيان كلمة ما لان الاول اكثر * وقد قبل اخير لفظ من في هذه الواضع لانه تعالى لما قال خلق كل دابة دخل فيه القلاء وفيهم فخن قلب القلاء على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من اوساه من يخلق ليس كن لا يخلق من اولى العلم فكيف بما لا عمل له * او الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه الواضع دون ما * قوله * وهذه كلمات موضوعه غير مطلوبة * العام معنى لاصيغة فحان قسم ثبت عمومها بالوضع وقسم ثبت عمومها بصارض يلحق به قوله وهذه كلمات موضوعه اشارة الى ان الانفاط المذكورة تقوم ورطه ومن وما وكل وجيع من القسم الاول دون الثاني * ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اى من العام معنى لاصيغة النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لانها محتمل العموم كما قلنا في كلمة كل مثالا اذا دخلت على النكرة او جيت عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذهى اسم وضع لقرءن افرادها لجملة ويان ذلك اى بيان عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي تم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقوله

(لارجل)

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج قول الرجل لامراه طلق نفسك من الثلاث ما شئت ان على قولهما تطلق نفسها الثلاثا عند ابي حنيفة رحمه الله واحدة او اثنين لما قلنا في الفصل الاول ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من وهذه كانت موضوعة غير مطلوبة وقسم اخر النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لان النكرة محتمل ذلك اذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا في كلمة كل ودلائل عمومها ضروب وبيان ذلك ان النكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضرورى لالغنى في صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاءني رجل فقد تقيت بجنى رجل واحد نكرت من ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان جنى رجل واحد لاوجب جنى غيره ضرورة فهذا ضرب من دلائل العموم

لارجل في الدار اوعلى الفلح الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم فيها ضرورتها اقتضاها لا معنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا * وذلك لانه لا نفي ورؤية رجل منكر فقد نفي رؤيته بجميع الرجال لانه في رؤية هذه الحقيقة هو موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته ان نفي رؤيته بجميع الافراد لثلا يلزم الجمع بين التقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينفى رؤيته تلك الحقيقة * ولهذا لو قال لعبد لا تضرب اليوم احدا من الناس عد مخالفا عند العقلا اجمع بضرب واحد وكذا لو قال ما كنت اليوم شيئا فن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا واولم ينفى الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي * ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما ظلت ما نزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله عز اسمه قل من نزل الكتاب الذي جاء به موسى ولولم ينفى الكلام الاول العموم لما كان هذا رد الله * ولان النصوص والاجماع يدل ان كلمة لا الله الا الله كله توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي التكرة موجبا للعموم * فان قيل * قد يصح الاضراب منه بآيات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن ميبه * ولو كان موجبا للعموم لما صح كالقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلا * قلنا * نحن لانسلم صحة ذلك * ولان سلبا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كالقول ما رأيت رجلا كوفي يدل على انتماء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا * وذكر بعضهم ان التكرة تم في موضع الشرط كما يم في موضع النفي يقال من يأتني بمال اجازة لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة بجميع في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه تقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التأكيد اقصى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالتكرة الواضحة في موضعه تم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف التكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعنده في حالي الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في التكررة فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه لا بحث * ثم قيل التكرة في الاثبات انما يختص بالاثبات كانت اسما غير مصدرة ان كانت مصدرة فهو ينحتمل العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم نبورا واحدا وادعوا نبورا كثيرا ووصف الثور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا وثوى الثلاث يصح فم ان المصدر التكرير ينحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم * قوله * وضرب آخر اى من دلائل العموم لام التعريف * اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لا للعهد فقال بعضهم ان ذلك ينبغي عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على الاستفراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابي على النسوي من ائمة ائمة * قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير الجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا دخل
لام التعريف فيما لا يحتمل
التعريف بعينه لعمى العهد

لكن عند الاملاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد * وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا
اللفظ يتناول بحقيقته الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كما بينا فلا مساوى
لبعض الكل في الدخول ترجح البعض باليقين والنصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل
بذيله * واستدلوا على ذلك بقوله والله لا تشرب الماء ولا تزوج النساء ولا تشرى العبيد
فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الا بالنية * قالوا ولا يقال ذلك
باعتبار تمذر صرفها الى الكل لا اذ قال لاهراة انت المطلق تطلق واحدة وقدما مكن
صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النية ايضا فلم ان موجه تناول الادنى على احتمال
الا على * وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل الفقه الى ان موجه
العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقوله عز اسمه اترابا والزاني على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير تكبر *
وكذلك استدلوا بالجوع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا شاميا ولم ينكر
عليهم احد * وكذا اريد من قوله تعالى والفضل باسقات * واخيل والبقال والخمير * هو
الذي جعل لكم الخيل لتسكنوا فيه والتهار مبصر * يا ايها الناس * والعصر ان الانسان
لن يخسر كل الجنس لا فرد مخصوص * ونص الزجاج ان الانسان في قوله تعالى ان الانسان
لن يخسر بمزلة قوله الناس * وكذا يقال القرص اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب
وبراد بكل الجنس لا الفرد * وقد انعقد عليه اجماع اهل الفقه ايضا فان بعضهم سماه لام
التجسيم وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجماع ان اللام في قوله تعالى
المجدلة لاستغراق الجنس فقالوا معناه تجتمع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى
ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع * ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف
يحصل بتييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة
له في الدخول تحت النوع ولن يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرنا
او مشاهدة * وتارة يكون بتييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس
كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كل نوع لا
على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف المبلغ من التعريف
لشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في السمية في تعريف الشخص واتقطاع
ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع * ولهذا قال اهل اصول باجماعهم
او البروزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعمود الى الجنس اولى وهو
اختيار ابن السراج من ائمة النحو لان جعل حرف التعريف علامة لما كل تعريفه اولى من جعله
علامة لما ضعف في بابه ووهي في نفسه * نوضح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى
الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان مادونه لا يعرف
به فانه اذا قيل جاءني رجل حصل العلم السامع بكونه آدميا ذكرنا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاني

وذلك مثل قول الله تعالى
والعصر ان الانسان لن
خسر اى هذا الجنس
وكذلك قول الله
والسارق والسارقة
والزانية والزاني

رجال عرف جنسهم وتوهمهم واجتماعهم في الجثي وبقيت اللوات مجهولة فاذا دخلت فيه
اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس
مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تقصر الذوات على اربعة مائة واوراها معاوم
بدون اللام فكان الجمل عليه الفاء فانفئة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابتداء وضع
اللفظ فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف
وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من زوجه فعند وجوده هو البعض حقيقة
فنحصل ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون
بعضا جاز ان يكون كلا * فاما الجواب عن مسائل الامان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة
الحال لان الامان انما يقع بقسمه باليمن عما يدعو اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج
نساء العالم وشرا عبيد الدنيا وشرب مياها جعما غير ممكن ففرغنا ان البعض هو المراد
ففرغنا اليمن الى الواحد لثبوت وصار كانه قال لا شرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة
من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كلمت بني آدم فامرأته
طالق ثلاثا فكل رجل واحد خلت لان يمينه انما تقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر
ان يكلم بني آدم كلمهم فاذا كان الامر على هذا فاما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح
من محمد انه يقع على الواحد لتعدد الجمل على الكل * وهذا هو الجواب في مسئلة
الطلاق ايضا لان افعال جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه
ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اي بعضا من هذا الجنس
من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد يثيق فأنصرف
اليه كذا في طريقة الشرح ابي المعين والميرزا وغيرهما * فان قيل * لو كان الاسم الداخل عليه
اللام للاستتراق لصح نعمته باسم الجمع فيقال جاء في الرجل الطوال كما يقال جاءني الرجل
الطوال * قلنا * يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا
ذكره صاحب القواعد الا ان الاحسن ان يقع باللفظ الفرد مراعاة للصورة وبمحافضة
على التشاكل بين الصفة والموصوف * واعلم ان اسم الجنس العرف باللام ان كان عاما
عند الشرح كما هو مذهب الجمهور فيبقى ان يكون متناولا لكل عند الاطلاق محتملا دونه الى
الادنى كما هو موجب سائر افعال العموم فلها يتناول الكل ويحمل على الادنى عند التضرع وان لم
يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عدم التعريف من دلائل العموم ولا يصح ان يقال
يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عند تناوله الادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب
التخصيص وليس هو منهم * ويجوز ان تكون دلالة العام عند على مطلق الجمع لاعلى الاستتراق
ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لاعلى الاستتراق اذ ان العام عند عدم المنع يتناول الكل
لعدم الزاجر مع كونه اشتد ناسبة للعموم واسم الجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس
فيه مع رماية معنى الفردية حقيقة وحكما كما قرع صمك غير مرة * وفي الجملة

ولم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا غرو اذ هو كان رجح الله في اعلى طبقات
 اهل التحقيق متفلا في مضائق مسائل التدقيق * فان نحن من الشورى على مقصوده ومرامه *
 والوقوف على حقايق نكتته واسرار كلامه * فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم * قوله *
 ومثاله قول علاناً اى مثال ما ذكرنا ان النكرة قصير الجنس بدخول اللام قول علاناً في قولنا الرجل
 المرأة التي اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده لها تطلق * وفي الكلام حذف واختصار كما
 ترى * واحترز بقوله علاناً عن قول الشافعي فان عنده لا تطلق على ما عرف * وبانه ان اللام
 في قوله المرأة للجنس لا للمعتد فيقع على الادنى وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكرة اذ اللام
 ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد يتبين ويعرف بالوصف وقد
 وصفت بالتزوج فيتمين هذا الوصف فكان ما يحصل به التبعين الذي لا بد لوقوع الطلاق منه
 في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطاً لما عرف في مسئلة اضافة
 الطلاق الى الزوج وهو وصف تام فيتم الحكم به وصار كما اذا قال كل امرأة اتزوجها
 فهي طالق بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي اتزوج طالق فتزوجها حيث لا يطلق لانه
 عرفها بالبلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون
 مجرد وصف فيبقى ايجاباً للحال فبطل * ونظيره قوله العبد الذي اشتره فهو حر فاشتراه
 يتق ولوقال هذا العبد والمسئلة بحالها لا يتق * وكذا لو قال لفسائه المرأة التي تدخل متكن
 الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي
 تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت اولم تدخل * واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا
 ان النكرة بدخول اللام نصير للجنس * ومثاله اى مثال ان تذكر شيئاً ثم تعوده * اذا اقر
 بالف مقيداً بصك ثم اقر به كذلك اى مقيداً بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود وافر بما
 فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فلا يلزمه الاالف بالاتفاق * واذا كان كل واحد
 منها اى من الافراد نكرة اى غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقاً بمحضرة شاهدين ثم اقر
 بالف مطلقاً بمحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق *
 وان كان المجلس مختلفاً فكذلك عند هما وعند ابي حنيفة رجحه الله كان الثاني غير الاول حتى
 يلزمه القان * وجه قوله ان الفرق جار في تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود
 فيكون الثاني تكراراً للاول بدلالة العرف فلا يلزمه التاكيد والشك وصار كما اذا اقر ثانياً بالف عند
 القاضى او اقر بالف واشهد واحداً بالف واشهد آخر او كرره في مجلس واحد بخلاف قوله
 انت طالق انت طالق لانه اشباع فلا يتصور فيه تكرار * وجه قول ابي حنيفة رجحه الله انه
 اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب
 لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين * وهذا بخلاف ما لو اشهد على
 كل اقرار شاهد او احدلان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحقاً فإعادة اعادته استحكام المال
 باتمام الجملة * وكذا لو اقر به ثانياً بين يدي القاضى لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الالبات

ومثاله قول علاناً رجحهم الله
 المرأة التي اتزوج طالق
 واصل ذلك ان لام المعرفة
 للمعد وهو ان تذكر شيئاً
 تعوده فيكون ذلك معهوداً
 قال الله كما ارسلنا الى
 فرعون رسولا
 فرعون الرسول اى هذا
 الذى ذكرنا فيكون الثاني
 هو الاول ومثاله قول علاناً
 فبين اقر بالف مقيداً بصك ثم
 اقر به كذلك ان الثاني هو
 الاول واذا كان كل واحد
 منهما نكرة كان الثاني غير
 الاول عند ابي حنيفة
 رجحه الله الا ان يقصد
 المجلس فيصير دلالة على
 معنى العهد عند ابي يوسف
 ومحمد يجعل الثاني على
 الاول وان اختلف
 المجلس لدلالة العادة على
 معنى العهد

بالينة عن المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعاد به يحصل معرفة * وبخلاف ما اذا ادار
 الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفة بالمال الثابت في الصك والنكر او العرف اذا
 اعيد معرفة كان الثاني عين الاول * فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد فياقتبس على
 قول ابي حنيفة يلزمه ما لان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة
 وجعلها في حكم كلام واحد فاعتباره يكون الثاني معرفة من وجه الاثر ان الاقرار بالزنا
 في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا *
 وعلى هذا اختلاف لواقربالف في مجلس واحد شاهدان ثم بالعين واشهد شاهدان في مجلس
 آخر او بالعين ثم بالف عند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه المآلان وعندهما يدخل الأقل في الأكثر
 فعليه أكثر السالين فقط كذا في المبسوط * قوله * وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله
 عنها ان النكر اذا كرر سنكرا كان الثاني غير الاول * هو معنى قول ابن عباس في قوله تعالى
 فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ان يغلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود
 رضى الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحاً مستبشراً
 وهو بضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود
 رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي قضى يده
 لو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين * وذلك لان
 العسر اعيد معرفة باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد نكراً فكان الثاني غير الاول *
 واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
 الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلاً في الكل
 لاجتماع مقدما كان او مؤخرًا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة
 منهما متناولة لبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الابنى
 لتعينت ضرب معين بان لا يشاركها غيره فهاهنا لا يتحقق نكرة والامر بخلافه * مثال الاول العسر
 المذكور في الآية * ومثال الثاني قول الشاعر (شعر) صفحنامن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان *
 عسى الامام ان يرجعن يوما كالذي كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
 رسولا فخصي فرعون الرسول * ومثال الرابع اليسر المذكور في الآية * وعلى هذا الاصل
 يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلاث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها
 ثلاث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق
 نصف تطليقة وثلاث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطليقة
 وثلاث وسدس يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال
 نصف تطليقة وثلاث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة * وكذا لو قال يا بني اليوم نسأ حسانا
 رأيت اليوم نسأ حسانا وعبيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نسأ فكذا قال ان اشتريت عبدا فكذا
 فتزوج ثلثا من غير هن او اشترى ثلثه من غير هم بحث * ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن
 عباس رضى الله عنه في
 قول الله تعالى فان مع
 العسر يسرا لن يغلب
 عسر واحد يسرين لان
 العسر اعيد معرفة باليسر
 اعيد نكرة فان صحته هذه
 الحكاية عنه

العبد فتزوج غيرهن أو اشترى غيرهن لا يحنث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني
ثم في قوله تعالى فإن مع العسر يسرا إنما ادخلت الفاء في الأول جوابا لتفسير الشريك إياه
بالتقديرون الثاني لأنه وعدم علم الجميع المؤمنين على سبيل الاستثناء * قال صاحب الكشف يوز
أن يكون الأولى عدة بن العسر الذي أنتم فيه مردود بيسر لاجتماع الثانية عدة بأن العسر
متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيفاء وإنما كان العسر واحدا لأنه لا يخلو ما أن يكون
تعرضه للمهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو ذو لأن حكمه حكم زيد في بئرك أن مع زيد
مالا أن مع زيدا لا وما أن يكون للجنس الذي يعله كل أحد فهو أيضا وما اليسر فنكر متناول
لبعض الجنس فإذا كان الالام الثاني مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الأول *
ويجوز أن يراد باليسرين ما يسر لهم من الفتوح في أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما يسر لهم في أيام الخلفاء * وإن يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة * واشتكر في يسرا
للتخفيف كأنه قيل إن مع العسر يسرا عتقا وإيا يسر * وعن ابن الأثيري قال كنت يوما
مغروبا بالبادية فأتني في روعي قول من قال * أرى الموت إن أصبح مغروبا له أروح *
فسمعت بالليل هاتقان السماء يقول (شعر) الأديبا المرء الذي الهه به روح * وقد أشرت
يتسالم تزل في فكره تسع * إذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم تشرح * فسر بين
يسرين إذا فكرتها ففرح * قال نجففت الآيات وفرج الله غمي * وقال آخر (شعر) توقع
إذا ما غرتك الهوم * سرورا يسرها عنك فترا * ترى الله يخلف ميعاده * وقد قال
أن مع العسر يسرا * وفيه نظر * ذكر في بعض الشروح معناه أن في الأصل
المذكور وهو إن المعرفة إذا عيبت معرفة كانت الثانية عين الأولى والنكرة إذا عيبت
نكرة كانت الثانية غير الأولى نظرا لأنه قد يمتد كس كما في قوله تعالى وأزلنا إليك الكتاب باق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب الثاني غير الأولى وإن ذكرنا معرفتين وقوله عز اسم الذي خلقكم
من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشدة الضعف الثاني عين الأولى
وإن ذكرنا متكررين وكذا القوة الثانية عين الأولى وإن ذكرنا متكررين * والشاعر أنه ليس
براجع إلى هذا الأصل فإنه مذهب أهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التبيين بل هو راجع
إلى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه يخرج عن هذا الأصل
ويكون الجملة الثانية ح مذكورة على وجه الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ أنها مذكورة
على وجه التكرير للجملة الأولى ليقتر معناها في الفوس ويتكسها في اقلوب كما كرر قوله
تعالى ويل يوشك الكذابين أولئك أولى لك أولى * قال في التبيين وأما تكرر المنفرد في قولك جاني
زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى
الشر * ثم الأصل المذكور قد يترك عند تفسر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر
وقد تنقح التعذر ههنا في ذكر أن الكتاب الأول لا وصف بقوله صدقا لا بين يديه وجعل
الكتاب الثاني بيانا لا لا يمكن صرفه إلى الأولى ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة أخرى

وفيه نظر عندنا بل هذا تكرير
مثل قوله تعالى أولئك
أولئك ثم أولئك فأولئك

لا يمكن صرف القوة الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل لتعذر * فاما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول الطلقة والضعف الثاني ضعف الطفولة وسماه خلقكم من ماء ذى ضعف وعنى بضعفه قلته اوحقارته كقوله تعالى الم تخلقكم من ماء مهين ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشبهة اى عند الكبر * قوله * واذا تعذر متصل باول كلام بمعنى لام المعرفة للمهد واذا تعذر معنى المهد حل على الجنس مجازا وفي الجنس معنى العموم على ما مر غير مرة * وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق الام فيه لتعريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فيثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى الثلاث يقع ولكنه بدون التنية يتناول الواحدة لانها اذن الجنس وهى المتيقن بها * قوله * وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام * والمراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله رجل كوفى يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تنعم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تنعم بوقوعها في موضع النفي وبكلمة كل * فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا ولا اتزوج احدا الا امرأة كان المستثنى رجلا واحدا وامرأة واحدة حتى لو كلم رجلا او تزوج امرأة نى بحث لان الاستثناء من النفي اثبات والنكرة في الاثبات تخص * ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفى وان كان نكرة في الاثبات لعموم الوصف والنكرة تحتمل ان تصير عامة بدليل يفتن بها كما يذا فيعوز ان يتم بانصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كثنى واحد * ويؤيده قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا امتكن موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة بالاستثناء بصفة النوع فنقص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا في جامع شمس الائمة رجه الله * واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الالاه شايخ في كل الجنس يصح تناول كل واحد من افرادها على سبيل البدل وقولك رايت رجلا عالما شايخ في بعض الجنس وهم الصالحون منهم على سبيل البدل لافى كاه * وكذا قولك مارايت رجلا عم النقي ججع الجنس كما رايته وقولك مارايت رجلا عالما عم النقي بعض الجنس وهم العالمون لا كله حتى لو راى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا * وكذا لو قال لا اكلم اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلامه رجل واحد ويتزوج امرأة واحدة لا غير وكذا ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول * واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرده في جميع المواضع * وقد كنت في مجلس شيخنا

واذا تعذر معنى المهد حل
على الباطل ليكون تعريفا
له مثل قولك فلان يجب
الدينار اى هذا الجنس
اذ ليس فيه عين معهوده
وذلك مثل قوله انت طالق
الطلاق وضرب اخر من
دلائل العموم اذا اتصل بها
وصف عام مثل قول
الرجل والله لا اكلم احدا
الا رجلا كوفيا ولا اتزوج
امراة الا امرأة كوفية

العلامة واستاذ الأئمة مولانا حافظ الله والدين أسكنه الله بحبوحة جناته وكان المجلس غاصا
 بالعلماء البحارير والفضلاء الحذاق المهرة أذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم
 النكرة الموصوفة بخص بالاستثناء من التي وبكلمة أى دون ماعداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا
 من المسائل والفتاوى فلم يقابل برد مجموع ولم يجيبه احد جوابا * ورأيت مكتوبا على حاشية
 تقوم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف الحال
 فالنكرة الموصوفة بصفة مامة في موضع الاباحة وهى موضع التعريض يشتم فلما في موضع
 الجزء وان لم يرد فلا يشتم كما في قوله تعالى فخير رقية مؤمنة وكقولك جاني رجل عالم * ثم
 النكرة الموصوفة اما يشتم في الاستثناء من التي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة
 في صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه
 من صدر الكلام وهو موضع نفي فيشتم ما دخل من التكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع
 النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكمل رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى عد
 جميع الانواع ثم قال لا اكمل رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفي فاما في صدر الكلام
 لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه حين ما دخل في صدر الكلام
 والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع
 النفي ايضا فيشتم * وهذا مؤيد بما ذكر محمد ربه الله في الجامع لو قال لامرأتين كلا حلفت
 بطلاق واحدة منكبا فهى طالقي طالق مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان
 يطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهى كناية
 عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع
 طلاق واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في
 موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكبا وان حلفت بذلك فكذا والنكرة
 في التي تم والكناية وهى قوله فهى لاتستقل بنفسها ولا تقيد اذا انقطعت عن اول الكلام
 فلا بد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم المكى بوقوعه في موضع النفي
 ولا بد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكى لعدم استقلالها صارت الكناية مامة ايضا فلما
 كرر هذ صار حالفيا بطلانها فحلت في الاولى ومن حكم البين الاولى طلاق كل امرأة صارت
 مخلوفا بطلانها وقد صارت كذلك فلذلك طلقا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكبا طالقي لان
 الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزء موضع اثبات فقصص
 فصار حالفيا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الواحدة غير عين * توضيح جميع ما ذكرنا
 انه لو قال زني طالقي ثلاثا وعمره تطلق مرة ثلاثا ولو قال زني طالقي ثلاثا وعمره طالقي لم
 تطلق مرة الا واحدة لان قوله وعمره طالقي مفهوم للمعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعرف
 حكمه بما سبق بخلاف قوله وعمره لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يؤخذ حكمه مما سبق *
 واما عموم كلمة أى باعتبار الصفة فيبينه ان شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني ﴿ قوله ﴾ والله لا أقر بكمما ﴿ اذا قال لأمرأتين له والله لا أقر بكمما الا يوما اقر بكمما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لانه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فوجب العموم فيمكنه ابدا ان يقربهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شيء فصدت علامة الا بلامان قربهما في يومين متفرقين حثت ﴿ فان قال والله لا اقر بكمما الا يوما لم يصح موليا لجواز ان يقربهما جميعا من غير حث يلزمه فاذا قربهما في يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد ﴿ قوله ﴾ ومن هذا الضرب اي من القسم الاخير وهو التكرار التي عت بالوصف العام كلمة اي ﴿ او من جنس التكرار التي تم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر التكرار ﴿ واعلم ان ايا معناه ان يكون مدلوله بعضا من الكل غير معين ولذلك لم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد العرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقوله اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد التكرار على تأويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معنما اي الرجال واذا لم يكن هذا التأويل لم يحز اضافة اي اليه ايضا كذا في حاشية المفصل لمصنفه وذكر في التباح اي اسم معرف يستفهم به ويجازي فحين يقبل وفحين لا يقبل وهو معرفة للاضافة ﴿ واذا كانت دلالة على جزء من الكل كان في اصل الوضع للتصريح ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك واي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد او عمرو وكذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه ﴿ ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبرنا عن سليمان انكم يا بني بر شهابان المراد الفرد من المتماثلين بدليل انه قال يا بني ولم يقل يا نوني كذا يقال اي الرجال اباك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشروط جميعا ﴿ وهذا اذا كان ما اضيف اليه اي معرفة فان اضيف اليه تكرة فالقول المستداليه والجزاء على وفق المضاف اليه يقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجل قاموا وقول اي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر واي عبيدين من عبيدي دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اي عبيدين من عبيدي او اي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمنع من انصرافه الى المضاف اليه موجود لان التكلم اقر يكون المضاف اليه معلوما له فيصرف الاستفهام الى المضاف لا بحاجة وهو اي ودلالته على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته الى الفرد المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهي التي والجموع ﴿ واذا كان ما اضيف اليه اي تكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كدلالته لا ملئع ههنا ان الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياهنا يقع في الحقيقة صفة المضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كده بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون في معنى الصيغة ضرورة

والله لا اقر بكمما الا يوما
اقر بكمما فيه ان المستثنى في
هذا كله يكون عاما للعموم
وصفه والتكرار بمحمل ذلك
ومن هذا الضرب كلمة اي
وهي تكرة يراد بها جزء
نما تضاعف اليه على هذا
اجماع اهل اللغة قال الله
تعالى انكم يا بني بر شهاب
ولم يقل يا نوني ويقال اي
الرجل اباك

ان المانكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابد من ان يكون الضمير المستند اليه بالفعل مواضع المضاف اليه فلها يقال اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا * وما ذكرنا هو الذي جوز اشياخه الى التكرار المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشير في الضمير وغيره * ثم كلمة اي ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقرير كان قول الشيخ وهي نكرة مجرى على الاخلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في الصحاح ولهذا يصلح مبتدا ولا يفيده من ان يكون معرفة كان قوله وهي نكرة مجحولا على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجهالة فيها معنى لانها تصلح لتناول كل واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى * يوضحه ما ذكر القاضى الامام في التقويم واما كلمة اي فميزته التكرار عندنا لانها تنصب النكرة لفظا او معنى لاستحضارها تقول اي رجل فعل كذا واي دار تريد هاو النكرة معنى قوله تعالى ايكم بأثني عشر شاعر نكرة معنى اي اي رجل منكم لان المراد بها واحد منهم * وكذا قوله يراد بها جزء مائتة اليه مجرى على ظاهره ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد من تأويل لان المراد بها كل ما اضيفت اليه ما على بيان الاستفهام عن الكل لان الجزء * وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة لابد من ان يكون جزءا من جهة فكان اي مع ما اضيف اليه جزءا من ثلاث الجملة وبيانه ان التكلم في قوله اي رجال قاموا قدر في شبه اعدادا بما يطلق عليه اسم جمل وانتهى عليه واحد من تلك الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان تقديره اي رجال من الرجال قاموا فصار في التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد * قوله * اي عبيدي ضربك الى آخره * كلمة اي اذا وقعت في موضع الشرط لابد من ان يتعقب ما دخل عليه فعل كما في كل لانها لزوم اضافتها لا تدخل الاعلى الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مستندا الى خاص لا يصلح وصفا لاي عرف ان الرد به الخصوص فلا يتناول الا واحدا * وان كان مستندا الى ضمير راجع الى اي حتى صلح وصفه بيم بهوم تلك الصفة في قوله اي عبيدي ضربك فهو حرك الفعل مستند الى الضمير راجع الى اي فيصير وصفه فيم بهوم كما في قوله الارجل لا كوفيا وقوله من شاة من عبيدي فان ضربه جميعا ما او واحدا بعد واحد عتقوا * واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حرك فقد استند الضرب الى خاص وهو المخطوب فلا يصلح ان يكون وصفا لاي فيبقى على الخصوص كما كان لعدم ماوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاح له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لاني الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التحين اليه * ولا يقال قد سبار اي موصوفا بالضرية لان الضمير المنسوب يرجع اليه فيصير عاما هذا الوصف كما في المستثنى في قوله والله لا اترككما الا يوما اترككما فيه وان كان

وكل محمد رجلا الله اي عبيدي ضربك فهو حرك فضره بيم بهوم فعتقوا ولم يقل ضربوك فثبت انها كلمة فرد لكنهما في وصفت بصفة عامة عمت بهومها كاسر الكرات في موضع الاثبات واذا قال اي عبيدي ضربك فقد وصفها بالانضرب وصارت عامة واذا قال اي عبيدي ضربته فقد انقطع الوصف عنها فلم يفتق الا واحد

منعولا فيه بجموم وصفه وهو القربان * لانا تقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بازمان فيجوز ان يصير اليوم عامابه فاما الضرب فقد اتصل بالضارب واما به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والتصل بالضرب اثر الضرب لا الضرب فلها لم يم به * ولان المقولية فضلة في الكلام ثبت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره في التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوما اقر كما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفا بصفة عامة فصادا ولما ذكرنا ان الفعل المحدث مع ازمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ الامام مولانا جريد الملة والدين رحمه الله قوله * وعلى ذلك اى على ان التكرار ثم بالوصف العام وان كانت في اصل الوضع للتخصص * او على ان كلمة اى ثم بصفة عامة وان كانت موضوعة لفرد ثبت مسائل اصحابنا * فاذا قال اى نسائي فكلمته ففى طلق فكلمته طلق واحدة ولو قال اى نسائي فكلمك ففى طلق فكلمته جميعا طلق جميعا لما قلنا * وكذا لو قال اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لانعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى الولي ولو قال ايكهم شاء العتق فهو حرف شاذ اجمعا عقوا * وكذا قوله اى نسائي شئت فطاهها ففى طلق اى نسائي شئت فطاهها على هذا ايضا * وقوله * وكذلك اى كاتلوا بجموم اى في قوله اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بجمومه في هذه المسئلة * اذا قلنا لبيده ايكهم حل هذه الخشية فهو حر فان حلها واحد بعد واحد عقوا جميعا بكل حال * فان جاوا حاجة فان كان يطبق حلها واحد لم يمتقوا وان كان لا يطبق حلها واحد عتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون الخشية بحيث لا يستقل بحملها الاثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اى تكرر تدل على جز ما تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامتها هو الحل فم ان الامم ههنا على وجهين الاشتراك والافتراق فبين احدهما بدلالة الحال * فان كانت الخشية يطبق حلها واحد كان المراد به العموم على وجه الافتراق لان المقصود حينئذ معرفة جلاذتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة * ران كان لا يطبق حلها واحد كان الفرض مبرورة الخشية بمحولة الى موضع بردم وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الافتراق فيتم التعليل بطريق الحال * ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل فاما ما بين ذلك فلا اذا لم يطبق حلها واحد وجب التجاوز من الواحد فاذا تجاوزنا لم يميز التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا حلوها جملة عتقوا وان كان يطبق حلها اثنان * واعلم ان من لم يسلم المراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس عموم اى في هذه المواضع بمجرد الوصف فان الرتبة في قوله تعالى قصير رتبة مؤمنة وصفت بوصف عام ولم تم * وكذا لو كان له عبيد سود ويض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا ولو قال اى عبد اسود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض * ولو قال اى عبد اسود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل
اصحابنا وكذلك اذا قال
ايكم حل هذه الخشية
فهو حر وهى لا يحملها
واحد فعملوا عتقوا وان
كان يحملها واحد فعملوا
كلهم فرادى عتقوا واذا
اجتمعوا على ذلك لم يمتقوا
لان المراد به فيما يخف
حله افتراق كل واحد
منهم في العادة لاظهار
الجلادة

وشكك لم يفتق الا من جمع بين الشتم والضرب * وكذا لو قال مستفهما اى عبيدى ضريك
لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشترنا اليه من قبل ففرضا ان العموم فيه ليس باعتبار
نفس الصفة ولكنه اتماغم لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في اسماء
الجمعة لان هذه الاسماء لا يهلها تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل
الذى جل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصبروته شرطا ولما عم هذا الفعل
وهو مستند الى مهم لا يعرف الا به عمما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مستندة الى
غيره فاتباعه لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اى عبيدى ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند
هذا القائل التكررت بالوصف العام في الاستثناء من التثنية وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما
فيما لو راى ذلك فلا تم التكررة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول
الفتا لا يحجبنا وامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب الاخذ به
احترازا عن مخالفة العامة * قوله * فاما التكررة المفردة * لما فرقت من بيان ما هو عام
بنسبه وما هو عام بغيره وهو التكررة التى لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان التكررة
المفردة قلنا من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما التكررة المفردة صيغة ومعنى
فيكون احترازا عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم
قلنا تخص في موضع الاثبات ولا تم في الجائين تأكيده لانه في بيان الخلاف * الا
انها مطلقة * نبي العموم عنها واثبت الاخلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة
على حقيقة الشيء وماهية من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع
التعرض لكثرة الغير النجاسة كالناس فالتكررة مطلقة لاعامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون
التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والتكررة فقالوا الماهية في ذاتها لا واحدة ولا واحدة
ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق * ومع التعرض لكثرة
متبعية الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متبعية هو العام * ولو حدة معينة المعرفة * ولو حدة
غير معينة التكررة * والضوابط انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه
اذ تمثيل جميع العللة المطلق بالتكررة في كتبهم يشعر بعدم الفرق * وقال الشافعي رحمه الله
هي اى التكررة في موضع الاثبات يوجب العموم * ورايت في بعض كتبهم ان التكررة في
موضع الاثبات اذا كان خيرا لا يقتضى العموم كقولك جاني رجل وانا كان امرا فلا يكثر
على انها للعموم كقوله اعتق رقية * وذكر في القواطع وغيره انها تم على سبيل البذل لان
قوله رجل يتناول كل رجل حل سبيل البذل من صاحبه وليس بعلم على سبيل الجمع * وعبرة
بعضهم بعم من حيث الصلاحية لكل فرد * فمن قال بالعموم تحسب بقوله تعالى انما قولنا لشي
اذا اردناه الآية فان قوله لشي على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد
شيئا دون شي لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها * وبان قوله تعالى قصص رقية
عام يتناول كل رقية والدليل عليه انه يخرج عن العهد باعتاق ايها كان ولو لا انها للعموم

واما التكررة المفردة في موضع
الاثبات قلنا تخص عندنا
ولا تم الاثبات مطلقة وقال
الشافعي رحمه الله هي
توجب العموم ايضا حتى قال
في قول الله تعالى قصص
رقية انما عادت تسأل
الصغيرة والكبيرة والبيضاء
والسوداء والكافرة
وال مؤمنة والصحيحة
واثرمة وقد خص منها
ازمنة بالاجماع فصح
تخصيص الكافرة منها
بالقياس بكفارة القتل
قلنا نحن هذه مطلقة لاعامة
لانها فرد يتناول واحدا
على احتمال وصف دون
وصف والمطلق يحتمل
التقيد وذلك مانع من
العمل بالمطلق فصار نسخها

لما كان ذلك كذا في الحصول * الأثرى انه قيل التخصيص حتى خصت العبياء والمجنونة
والدبرة من الجلبة بالأجاء والتخصيص لا يرد الا على العام والأثرى انه يحسن الاستثناء بالان
يقول اعق رقبة الا ان يكون كافرا ومعية وقول اعط هذا الدرهم فقير الا ان يكون كافرا
والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولولا انه عام لم تصور فيه الاستثناء * واذا كان كذلك
يمحوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارتها القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس
بالأخاف * وقلنا نحن هذه مطلقة أى الرقبة المذكورة في النص مطلقة * والتركاة المفردة
عن دلائل العموم مطلقة لأما * لانها فرد أى موضوعه لفرد من افراد الجلبة صيغة ومعنى
أما صيغة فلا تثنى وتجمع وأما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جميع فيقال رقبة من رقاب
وعهد من عهد ويراد به الواحد وقال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا
الى فرعون رسولا والمراد بذلك الواحد الأثرى انه لو قال لله على ان اعق رقبة لا يجب عليه
الا اعناق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى فبقر رقبة باعناك رقبة
واحد لو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر لا باعناك ثلاث رقاب فصاعدا *
ويدل عليه ما ذكرنا ان التكررة اذا اعيدت تركة كانت الثانية غير الاولى لفة ولو كان الخلاق
اسم التكررة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته ثالثة لا يتناول
الامر تناوله الاول بمزلة اسم الجنس كذا في القوم واصول الفقه للشمس الاثمة * واذا ثبت
انها اسم لفرد تناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض
لصفات أصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسودا وابيض
او سنديا او هنديا الى غيرها من الصفات لمدى كونه متغيرا بمزلة لا ثبت العموم اذ لا بد من انتظام
جمع لفظا ومعنى ولم يوجد فيكون مطلقة لأما * والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من خصائص
العام * وقوله والمطلق يحتمل التقيد تبييه التخصم على التلطف ومنزل القدم وإشارة الى
الجواب عند مدوله عن العموم الى الأخلاق وتسمكه به يعنى ما ذكرت من احتمال التخصيص في
التركة المطلقة ليس ثابت ولكنها يحتمل التقيد فان تسمكت باطلاقها وقالت لما كانت محتملة
للتقيد تقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فنلك فاسد ايضا لان
التقيد مانع من العمل بالإطلاق فانه لو اعق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة
فكان نمضا والشيخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقيد به ايضا * قوله * وقد جعل
وجوب الحرير جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان
متعلقا بشئ او تقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب الحرير بتكرار الحث والظهار
ونحوهما فخرنا ان لفظ رقبة عام والام يستقيم بإيجاب الحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب الحرير
جزءا لآخر أى بشأن وهو الحث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصارت
الامر سببا لوجوب الحرير فكرر وجوب الحرير مطلقا أى غير مقيد بوصف الإيمان
تكرر ذلك الامر الذى صان سببها كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب الحرير
جزءا لآخر فصار ذلك
سببا له فكرر مطلقا
بتكرره

ينكر السبب من باب العموم في شيء ﴿ قوله ﴾ وصار اى المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك
 جواب سؤال آخر ﴿ وتقريره من وجهين ﴾ احدهما ان يقال ان قيد المطلق نسخ عندكم
 وقد قيدت الرقبة بالملك بالرائى من غير نص بوجه حتى لم يميز اعتناق رقبة غير مملوكة وصار
 كانه قيل بقرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فقيدتها بوصف الايمان ايضا بقياس والخبر
 وهو قوله عليه السلام اعتقها ظننا مؤمنة فقال اشترط الملك في الرقبة ثبت لضرورة التحرير
 المنصوص عليه واقتضاه فان التحرير لا يصح الا في الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة
 الثابت بين النص والثاني ان يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة
 حتى لم يميز اعتناق غير المملوكة كما لم يميز اعتناق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال
 اشترط الملك ثبت باقتضاء النص لان التحرير الواجب لا يتأدى الا بالملك كما لا يتأدى الصلوة
 الا بالطهارة قال عليه السلام لا تصح فيما لا يملكه ابن آدم لا يبرق التخصيص فلا يلزم منه العموم
 ﴿ قوله ﴾ ولم يتناول الرقبة جواب من قوله خصت الزمنة بالاجماع قصص الكفارة ايضا
 فقال التخصيص انما يكون فيما تناول اللفظ اياه ظاهرا لولا التخصيص وهذا النص لا يتناول
 الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتناقها من باب التخصيص بل لانها ليست برقبة وذلك لان الرقبة
 اسم لبقية مطلقا والاعلاق يقتضى الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون
 قائمة على الاعلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة وكذلك التحرير المطلق اى الكمال
 لا يتصل اى لا يمتنع فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى
 لم يميز اعتناق المدبر وام الولد لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتناق كامل ابتداء
 واعتناق المدبر وام الولد تبصير لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتناقا مبتدأ مطلقا
 كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ؎ اما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو ان العموم ثبت في قوله
 لشيء من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لان الاشياء متساوية في قدرته جل جلاله
 فانما اخبر عن تفوذ قدرته في بعضها قد دل بالشيء على تفوذ قدرته في سائرها ؎ وماذكروا
 من العموم على سبيل البديل ان عنوانه ان كل واحد من الجملة يكون في الصلاحية بدلا عن
 صاحبه والدخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبا وان عنوانه ان اللفظ يتناول على سبيل
 الاجتماع والشمول فهو قاسد لما ينشأ ان الصيغة وضعت لرد فلا يتناول العدد بالبقية كذا
 في البيان ؎ واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف ايضا لاننا لنسلم ان هذا الاستثناء ان صرح استثناء
 حقيقى لانه لا بد في الاستثناء الحقيقي من ان يكون صدر الكلام متناولا للاستثنى وغيره حقيقة
 وليس كذلك ههنا لان صدر الكلام لم يتناول الا الواحد فلا يمكن اخراجه عنه فيكون بمعنى
 لكن وذلك لا يدل على العموم ؎ او يكون هذا استثناء من الاحوال اى اعتق رقبة واحدة
 على اى حال كانت الا في حالة الكفر وح ثبتت الاحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء
 ضرورة صحته فاما اذا عدم الاستثناء فلا ضرورة في ثباتها من انها غير مذكورة فلا ثبت
 العموم ﴿ قوله ﴾ وصار ما انتهى اليه الخصوص اى التخصيص نوعين بالياء لا بالالف كما وقع

وصار مقيدا بالملك لاقتضاء
 التحرير الملك لا على جهة
 الخصوص ولم يتناول
 الزمنة لان الرقبة اسم لبقية
 مطلقا فوقت على
 الكمال منه الذى هو
 موجود مطلق فلم يتناول
 ما هو هالك من وجه
 وكذلك التحرير المطلق
 لا يتصل فيما هو هالك
 من وجه فلم يدخل الزمن
 فاما ان يكون مخصوصا
 فلا

في بعض النسخ * وهنأينسئلان أحدهما يان مايتي اليه جواز التخصيص والثانية يان
اقل ماينطلق عليه اللفظ العام * اما الاولى فقول قد اختلف الاصوليون في الغاية التي
يقع انشاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في
جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز
الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابي بكر القفال الشافعي * ومنهم من فصل فاعل في لفظة
من وما نحو هو اسماً فالجنس المعرفة الى الواحد لم يميز في المجموع المعرفة الا الى الثلاثة * ويختار
الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجميع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء ومعنى بلا صيغة
مكسر هـ وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة * تمسك الجمهور بان التخصيص
لواضع الى الواحد لا يمنع التخصيص اصلاً لانه لو امتنع كان لصبر ورثه مجازاً اذا لم يمنع غيره
وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص * وما ذكرنا مبنى على اشتراط الاستفراق
في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يحمله مجازاً فيما دونه لان اطلاق اسم الكل على
البعض من اقسام المجاز * وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالة على الجمع واقل الجمع
ثلاثة في ما بين فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالاً على الجمع فيزيل
منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشترك لا يصلح لفراديجال
فلا يجوز رده الى ما لا يصلح له واخرجه عن موضوعه * واعتمد من فصل على ان التخصيص
الى الواحد في لفظة من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها يحتمل الخصوص فهايتناول
الواحد والجماعة في قولك من دخل دارى اكرمه فيجوز التخصيص فيها وانماها الى الواحد
بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها في الاحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى
ان لفظ الجمع بعد التخصيص يمينى عاماً بخصوصاً واذا خصص الى اثنين او واحداً لم يميز
تسميته بذلك على سبيل الحقيقة * ولنا ما ذكرنا ان لفظ العموم دلالة على الجمع والتخصيص
لا يخرج الصام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد بل هو تين ان اللفظ مصروف الى بعض
وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جائز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد
مجمعة كما كان فيه الا ان دلالة قبل التخصيص كانت على اكثر محال عليه بعده فاذا آل امر
التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نصفاً
وهما متغايران الا ترى ان النسخ لا يجوز الامتزاج بالاشتاق والتخصيص يجوز اتصالاً وامتزاجاً
عند العامة ولا يجوز الاتصال عندنا واذا كان نصفاً لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز
الى مادون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاشتاق * وهذا بخلاف
اسم الجنس المرفع باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالة في اصل الوضع على
الفراد والعموم فيه ضمني فالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة
صارت في حكم اسماً فالجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضاً * قوله * وصار مايتي
يعنى لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعداً لاعلى مادونها بطريق

وصار مايتي اليه
انصوص نومان الواحد
فيا هو فرد بصيغته او
ملحق بالفرد واما الفرد
يخل الرجل والمرأة
والانسان والطعام
والشراب وما اشبه ذلك
ان انصوص يصح الى
ان يبقى الواحد واما
الفرد بمعنى يخل قوله
لا يتزوج النساء لا يشترى
العبيد انه يصح
الخصوص حتى يبقى
الواحد واما ما كان جها
صيغة ومعنى مثل قوله
ان اشتريت عبيداً او ان
تزوجت نساء او ان
اشتريت ثياباً فان ذلك
يتمثل بالخصوص الى
الثلاثة والطاعة يتمثل
بالخصوص الى الواحد
بخلاف الرهط والقوم

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعداً صار غاية التخصيص نوعين ضرورية الواحد والثلاثة **قوله** * فان ذلك اى قوله عبداً وامثاله يحتمل التخصيص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل بين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاسيما التجميع بالمرجح فصينت الثلاثة مراداً لتيقن بها فكان هذا الدليل مختصاً لما وراء الثلاثة الى الكل **قوله** * وهذا لان ادى التجميع ثلاثة * ولما كانت المسئلة الاولى بنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة في جميع الالفاظ عند البعض وفي الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بنائها فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من التناظر من قوله عبداً ونساء وثياباً وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله ابن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة * وذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الشيعية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الفراءى والباقى ذهب فظوبه من الصوفيين * ثم الفريق الاول اختلفوا فيه هل يجوز استعمال صيغة الجمع في الاثنين مجازاً فيهم من منع من ذلك واكثرهم على انه يجوز * واثمة اختلاف فظهر في جواز التخصيص الى الاثنين وعنده وفيما اذا قل الله تعالى ان تصدق بديارهم او قل فلان على دراهم او ثمن ان تصدق بئى على ثمن او مساكين ينع على الاقل بالانفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنتان عند فريزهم * تحسك من قال بان صيغة الجمع حقيقة في الاثنين كما في الثلاثة بالجمع والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما الجمع فقولاه تعلقى وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين اريد بصير الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى اذ تسوروا الحرب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تحف خصمان بقى بعضنا على بعض فاستعمل في الاثنين ضمير الجمع * وقوله عن اسمه قد صفت قلوبكم والمراد قلباً كذا * وقوله جل جلاله اما معكم مستمعون والمراد موسى وهارون * وقوله بجل ذكره اخباراً عن يعقوب عسى الله ان ياتى بهم جميعاً والمراد يوسف وبنيامين * وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان يجيبونها الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو اقصى العرب ولو قل هذا عن واحد من الاعراب لكان جمة فمن صاحب الشرع اولى * واما المقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح ان يسأله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع في ما وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسيم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركيبها كان اقل الجسيم جوهرين لو جود معنى الاجتماع والتركيب فيها وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم اياها في الثلاثة فان الاثنين يقولون نحن فلنا كذا ونحن تفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة في الموضعين * واما الحكم فهو ان للثنى حكم

وهذا لان ادى التجميع ثلاثة
نص محمد رحمه الله في
السيرة الكبير وعلى هذا
جامعة مسائل اصحابنا
رحمهم الله وقال بعض
اصحاب الشافعي ان ادى
الجمع اثنان لما روى عن
النبي عليه السلام انه قال
الاثنان فما فوقهما جماعة
ولان اسم الاخوة ينطلق
على الاثنين في قوله تعالى
فان كان له اخوة فلامه
السدس

الجماعة في الوارث والوصايا حتى كان للثنتين من الميراثما ثلاث فصاعدا ولو اوصى
 لآخر باقلان يشاول الثني فصاعدا وكذا الامام يقدم على اثنين كما تقدم على الثلاثة ثبت بما
 ذكرنا ان الثني ملحق بالثلاثة في صحة الملاق صيغة الجمع عليه ومن منع استعمال ابيضا الجمع
 في الاثنين مجازا قال مؤرخ الملاق اسم الربيع على الرجلين لصحفت اخدهما معا فتبته
 الآخر فيقال ثمان رجلان يملكون ورجال باقلان لانهما كشي واحد * ونعمك الجهور بما
 هو المذكور في الكتاب وبما سنده وقوله في الكتاب يستعمل الثني استعمال الجمع يضم
 اليه من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الخوض اى يستعمل الجمع استعمال
 الثني اى في هل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو يفض اليه وكسر الميم اى يستعمل الاثنان
 ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او عمدنا يستعمل التثنية على هيئة الجمع
 فيقال نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع * وفي الموارث اى نجبا واستحقاقا
 بصرف الجمع الى الثني * اما نجبا فقولته تعالى فان كان له اخوة كما ذكرنا * واما استحقاقا
 فقولته من استحقا كن لسا فوق اثنين صرف لفظ النساء الى اثنين مع تأكده بقوله فوق
 اثنين * قوله عليه السلام والثلاثة ركب اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحلها
 بالواحد دون الجمع ضم ان التثنية ليست بجمع حقيقة * ولا يقال الاتحاد في الحكم لم يوجب
 الاتحاد في الحقيقة حتى كان الثني غير الواحد حقيقة وان اتحد حكميا فكذلك الفرقة في الحكم لا يدل
 على الفرقة في الحقيقة * لاننا نقول الفرقة بين اثنين يوجب المفارقة بينهما فيما ثبت به الفرقة
 لا بمخالفة وهذا ثبت الفرقة بينهما في حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لانه ثبت المفارقة بينهما
 في هذا المعنى ضرورة فصان المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليستا بركب يجمع والثلاثة
 ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة فيت احكاما لثمة اى ما وصفت وتظهر او مضمر
 فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء * وقالوا هو ضل كذا هو ضالا كذا هم ضلوا كذا ولما
 قسموه لثمة اقسام وسما كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تقاربها لان تبدل الاسم يدل
 على تبدل المعنى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا لما ورأوا الثلاثة اسماء على حدة كان
 الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء * قوله وله ثلاث على الخصوص مثل
 الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في
 حالتها الجر والنصب * قال شمر الاثمة خمسة واحدا فبذلك يختلف ذلك الجمع وليس ذلك
 التثنية انما لها علامة عضو صفة فرضنا ان الثني غير الجماعة * قال صاحب القوامع
 والدليل على ان لفظ الجمع لا يشاير الاثنين انه لا يثبت بالاثنتين وبالثلاثة فانه قال رأيت
 رجلا ثلاثة ولا يقال رجلا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال بجماعة رجلين فاذا كان
 لا يثبت بالاثنتين محال عرفنا ان اسم الجمع لا يشاير لهما محال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية
 فلا يقال اثنا رجلين * ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين
 حكم الجمع لحازت اضافة العدد الى التثنية كما حازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

وفي الموارث والوصايا
 يصرف الجمع الى الثني
 بالاجماع ويستعمل الثني
 استعمال الجمع بالغة يقال
 نحن فعلنا في الاثنين وقال
 الله تعالى قد صفت قلوبكما
 ولا خلاف ان الامام يقدم
 اذا كان خلفه اثنان وفي
 الثني اجتماع كافي الثلاثة
 ولنا قول ابي عليه
 السلام الواحد شيطان
 والاثنان شيطانان والثلاثة
 ركب ولنا ايضا دليل
 من قبل الاجماع ودليل
 من قبل العقول اما من
 قبل الاجماع فان اهل
 القصة يجمعون على ان
 الكلام ثمة اقسام احاد
 وثنى وجمع وعلى ذلك
 ثبت احكام القصة فالثني
 صيغة خاصة لا تختلف
 ولو حدان فبعض مختلفة
 وكذلك الجمع ايضا يختلف
 ابينه وليس لثنى الامثال
 واحد وله علامات على
 الخصوص واجمع الفقهاء
 ان الامام لا يقدم على
 الواحد فثبت انه قسم
 منفرد

حروف الهائي * ولأن الثلاثة فصاعدا يقاد إلى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق إلى الفهم عند الإطلاق دليل الحقيقة * ولأنه يصح في اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجالان ومرأيتي جمع بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من أمارات الجواز والحقيقة * واجمع الفقهاء على أن الإمام لا يتقدم على الواحد والأمام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق * فاجمعهم على ترك التقدم دليل على أنه ليس بجمع وأنه قسم مفرد * قوله * وأما المقول فإن الواحد إذا اضيف إلى ضم إليه الواحد * تعارض الفردان أي انتفع كل واحد منهما عن صيرورته بما للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع أيضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استنباع كل واحد منهما صاحبه * وأما الثلاثة فأنما يعارض أي يقابل كل فردا ثان فيستبعته وبصير الكل كشيء واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكل معنى الجمع مطلق عليه الصيغة الموضوعية للجمع حقيقة * وبهذا خرج الجواب عما قالوا في الثاني معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح إطلاق صيغة الجمع عليه لأن إطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو أن لا يتحقق فيه معنى تعارض الأفراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين والصفة على ماورد لأهل مايل عليه القياس الأثرى أن الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الأشياء إلى بعض لأنه مركب من أجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع * قوله * في إبطال الاعتذار أي إظهارها كإمهال القاضي للخصم لدفع الحجة بمقدار ثلاثة أيام * وكذا إمهال المرء للامتناع * وكذا التسامح في حق المسافر * ومدة أقل الحميم مقدرة بثلاثة أيام * وكذا التعبير بمقدرة ثلث سنين * وكذا في قصة موسى مع صاحبه * وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن تجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لأن ماورد أقل الجمع يساوي بضد بعضا * ولما فرغ من إقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كليات الخصوم فقال أما الحديث يعني قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان البنتين الثلثان كالثلاث * أو على سنة تقدم الإمام يعني يحمل على أن المراد منه أن الإمام يتقدم على الاثنين كما تقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فإنه يقيم عن يمينه وبخلاف ما نقل من ابن مسعود رضي الله عنه أنه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره وأما يتقدم على الثلاثة فصاعدا * أو يحمل على أن للاثنين حكم الجماعة في أحرار فضيلة الجماعة وانقادها إذ النبي صلى الله عليه وسلم يموت تسليم الاحكام لابناء القاتل على أن هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره أبو بكر الجصاص وغيره * وقوله وفي المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو أن يقال لم اخص المواريث من سائر الاحكام بأن يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال إنما ثبت الاختصاص فيها بكنا * أو هو جواب عن كلامهم أن صيغة الجمع صرفت إلى الثاني في المواريث والوصايا

وأما المقول فإن الواحد إذا اضيف إليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع وأما الثلاثة فأنما يعارض كل فرد اثنان فمقطوع معنى الاتحاد أصلا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في إبطال الاعتذار أما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا أو على سنة تقدم الإمام في الجماعة أنه يتقدم على الثاني كما يتقدم على الثالث وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

والجلب فقال ثبت ذلك في الموارث بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك اى ان كانت الاخوات لاب وام اولاب اثنتين ثابتت للاختين ثلثي المال نصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا مما ترك ان ليس لما فوق الاختين أكثر من الثلثين فمرفعا ان للثنتين حكم الجميع في الاخوات * ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذهى قرابة مجاورة فلان يكون للثنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة حروبة كان اولى ثبت ان للثنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في الموارث صورة اخرى الحق فيه الاين بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لاحاق الاختين بالثلاث فلماذا حل الحديث عليه * او كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاختين الثلثين بالنص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يبعد فأمّة الجميع بل فيما تناوله لفظ الرجال والمسلمين فان احدهما عن الآخر * قوله * والجلب يبنى على الارث ايضا يبنى لما كان للمثنى حكم الجميع في استحقاق الميراث كان له حكم الجميع ايضا في الجلب لانه مبنى على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل ارباقوة حتى لا يحجب المروم عند عامة الصحابة وهو مذهبنا * او معناه ان الجلب لا يتحقق حين الارث فكان الجلب ميبسا على الارث فثبت للاختين فيه حكم الجميع ايضا * على انا نقول ثبت الجلب بالاخوان باساق الصحابة بالنص على ماروي ان ابن عباس قال لعثمان رضى الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوان قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا يستجير ان اختلفهم فيما راوا وفي رواية لا يستطيع ان اخضع امر اكان قبلي وتوارثته الناس فلو لا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كان من فضحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الجلب بالاثنتين ثبت بالاجماع لا بالنسب الا ترى ان الجلب ثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يتناول للاخوات المفردات بحال * قوله * والثاني اى التأويل الثاني لذلك ان خبر انه يحول على ابنة السفر للثنتين لان السفر لو واحد والاثنتين كان منها في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على مارويانا من قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنتان شيطانان والثلاثة ركب اذ فيه مبنى بطريق المبالغة عن اخيار حلة تستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلوا غالباً فقومهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان غافقوما جماعة يبنى في جواز السفر * وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث فكان قوله والثاني لكان احسن انه اول الحديث اولا تأويلين وهذا لانهما الا انه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقالوا الثاني * وقوله قلنا وقع زائما لان المعنى يتم بدونه * وقوله يحول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه على نسخ

والجلب يبنى على الارث
ايضا الوصية يبنى عليه
ايضا والثاني قلنا ان الخبر
يحول على ابتداء الاسلام
حيث نهى الواحد عن
السفارة واطلق الجماعة
على مارويانا فاذا ظهر
قوة المسلمين قال الاثنان
غافقوما جماعة واما
الجماعة فلها تكمل بالامام
حتى شرطنا في الجماعة
ثلاثة سوى الامام

ما ثبت في أصله الإسلام وهو حرمة السفر للآتين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني الى آخره مذكورا في النسخ المتبعة قوله **﴿** واما الجماعة جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال اما تقدم علما لان الامام في غير الجمعية محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط صحة ادلهما والصلوات سوى الجمعية فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاه من خلفه بخلاف الجمعية لان الامام شرط لصحة ادلهما كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلها بشرط ثلاثة سوى الامام **﴿** قوله **﴿** واما قوله تعالى فقد صفت قلوبكما فانما الخلق اسم الجمع هي اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلوبان وذلك لان اكثر الاعضاء المتشعبة في الانسان زوج فاطبق ما كان فردا منه لعظم منفعة بالزوج كما الخلق الزوج بالفرد في قولهم مشى برجله وسمع باذنه وبصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كل البدن كالوقوع البدن فصار كل قلب من حيث المعنى قلوبان وان كان في الصورة واحدا فلها جناز اطلاق اسم الجمع عليها **﴿** ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال له ينفق ذوقين ويقال لذى لايميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولما خلت حفصة وعائشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن مارية وقع في قلبه بادواع مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هي البدواي واذا صح ذلك وجب حل الهنط عليها لان القلب لا يوصف بالصفو اما يوصف الميل به كذا في الحصول **﴿** وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اى خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية في مثل هذه الصورة قال الشاعر
 ظهرا مثل ظهور الزرين **﴿** وذكر في التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير مثنى **﴿** وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر **﴿** كانه وجه تزيين قد غضبا **﴿** مستهدف لطمعان غير ترتيب **﴿** وقال آخر في التثنية والجمع **﴿** ظهرا مثل ظهور الزرين **﴿** قوله **﴿** وقولهم نحن فطنا لا يصح الا من واحد يحكى عن نفسه وعن غيره يعنى لا يصح التشكل بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا من واحد يظهر من نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورهما من اثنين لان البتة بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب انسان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له في الدخول يجب هذه الصيغة فلم يرد لهما صيغة للتلا يكون التبع مزاجا لا لاصل فاخبر لهما صيغة الجمع بمجاز **﴿** ولاتهم وضوا هذه العلامات المبرزة لرفع الاشتباه من السامع وذلك في الخطاب والتمية لا في الحكاية لان التكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فطنا مشاهد لاسماع فلا يحتاج الى علامة التميز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكور والمؤنت اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والتسمية **﴿** وذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف في لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لمة وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف

واما قوله فقد صفت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فاطبق الفرد بالزوج لعظم منفعة كانه زوج واحدة جارية في اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فطنا لا يصح الا من واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقيم ان يفرد الصيغة فاخبر لهما الجمع بمجاز كالجاء لئلا يحاد ان يقول فطنا كذا والله اعلم

ولا في الضمير الذي يعنى به التكلم نفسه وغيره متصلا ومتصلا نحو نحن ضمنا لاتفاق اهل
اللسان على كونه موضوعا ليعتبر المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في
نحو قوله تعالى قد صفت قلوبكما فان ما يتعدد من شخصين بالتعبير عنه في اللفظة القصيدة عند
اضافته اليها او الى ضميرها بصيغة الجمع حذارا من استتصال الجمع بين تثنيين وانما الخلاف
في نحو رجالا وسليمن وضائر القية والطلب التي يترتب في وضع اللسان مسبوقتها بصيغ
التثنية ولا يلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية لا لاناسلم مسبوقتها بما اذا
لاشغال قلبا كثنيتين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها قد
جاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما تثبت بعلم مخصوصة ولكل باب وقياس اللفظة لا يثبت
قياسا واما الجواب عن قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فقول قد قبل المراد الحاكمان
وهما داود وسليمان والتحاكم اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجميع
كأول الرتبة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة ومن قوله عن امه اذ تسوروا
الحرب الى آخره ان الخصم الذي اسند الفصل الى ضميره اسم لواحد والجمع كالضيف يقال
هذا خصمي وهؤلاء خصمي كما يقال هذا ضيفي وهؤلاء ضيفي وقد كان المتضامون جماعة ومعنى
قوله خصمان فريقان خصمان او فئتين خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بنى بعضهم على بعض
ولا يقال قوله ان هذا اخي بأبي ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد
بقوله بعضنا على بعض والجماع كان بين ملكين لكن نصحهما آخرون في صورة الخصم ضميراه
وعن قوله تعالى انا معكم مستحون ان المراد موسى وهارون وفرعون ومن قوله تعالى
عسى الله ان يأتيهم بجيما ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح
الارض حتى يأذن لي ابي على انا لا نكر الخلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فحصل هذه
الاعلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم
يراعون صورة اللفظ حتى لم يفتوا التثنية بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالتثنية بحافظة على
التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشي واحد وقد التزم بعضهم التثنية مع
الاختلاف مجازا قوله واما المشترك فحكمه الوقف اى وقف النفس على اعتقاد ان
الثابت به حق او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيمن غير اعتقاد حكم معلوم
سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل التزج لان الشركة تأتي عن المساواة ولهذا لو قال
هو شريكي في هذا المال كان اقرارا له بالتصف وقد ذكرنا ان لاعوم للمشرك فكانت الثابت
به احد مفوماته عينا عند التكلم غير عين عند السامع فلا تعين البراد له الا بدليل زائد
لاستحالة التزج بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما يقعد في التشابه بل
يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله
بشرط التأمل بخلاف الجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه اليان
قال شمس الاثمة رحمه الله ويشترط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل في الصفة ليتبين به

واما المشترك فحكمه
الوقف بشرط التأمل
ليترجم بعض وجوهه
للعمل به واما التأمل
فحكمه العمل به على
احتمال السهو والغلط
والله اعلم بالصواب

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان الوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم

﴿ باب معرفة احكام القسم الذي يليه ﴾

﴿ قوله ﴾ وحكم الظاهر وجوب العمل بالنزى ظهر منه * لاختلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او التاويل فتد العرايين والقاضى ابى زيد ومتابعيه حكمه التزام موجب قطعاً عاماً كان او خاصاً وعند الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ ماوراءالنهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقد يتأمن قبل * وقوله على احتمال تأويل هو في حيز المجاز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التاويل الظاهر او النص مجازاً فذلك اذا اولت قوله جلتى زيد مثلاً بان المراد خبره او كتابه صار مجازاً بخلاف المشترك فاك اذا اولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة ﴿ قوله ﴾ لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لفة يعنى انما سمي كل قسم من هذه الاقسام باسم روعى فيه معنى اللفظ فبقي القسم الاول ظاهراً لظهور معناه والقسم الثانى نصاً لازدياد وضوحه على الاول كما بينى عنه معناه القوى وكذا المفسر والحكم * ليصير الاذن متروكاً بالاعلى اللام للعاقبة اى فائدة التفاوت وفاقته ترك الاذن بالاعلى وترجيح الاقوى على الاضعف * وهذا اى صيرورة الاذن متروكاً بالاعلى * السن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث * وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم * ومن نظائره تعارض الظاهر والحكم في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابداً وقوله عز ذكره فأنكحوا ما ملأ الله لكم من النساء فان الاول يحكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن لتأيدوا الثاني ظاهراً في اباحة جميع النساء فيتناول بمجموعه ازواج النبي عليه السلام فيرجح الحكم على الظاهر * ومنها تعارضهما ايضا في قوله عليه السلام الا ان لحوم الحر الاهلية حرام الى يوم القيامة كذا في النافع وقوله صلى الله عليه وسلم لعقاب بن الحر كل من ميين مالك فان الاول يحكم في الحرمة والثاني ظاهراً في التعليل فيرجح الحكم ايضا * وقيل نظير تعارض المفسر والحكم قوله تعالى واشهدوا ذى عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون لقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني يحكم لان التأيد الحق به والاول بمجموعه يوجب قبول شهادة الحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فيرجح على المفسر * ولقاتل ان يقول لانكم كون الاول مفسراً لان المفسر لا يحتمل شيئاً سوى مدلوله الا النسخ ونوله تعالى واشهدوا ذوى عدل يحتمل الايجاب والتدب ويقال باطلافة الاعمى والبدى وليس بمرادى بالاجاع فكيف يسمى مفسراً مع هذه الاحتمالات * وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول بان

﴿ باب معرفة احكام ﴾

﴿ القسم الذى يليه ﴾

وهو الظاهر والنص والمفسر والحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالنزى شهر منه وكذا حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال القسح وحكم الحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لفة وانما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض ليصير الاذن متروكاً بالاعلى وهذا يكثر امثلة في تعارض السن والاحاديث

ومثله من مسائل اصحابنا باب ذكره ﴿ ٣٥٥ ﴾ في كتاب الاقرار في الجامع رجل

قال لاخرى عليك الف

درهم فقال الآخر الحق
اليقين الصدق كان كل
ذلك تصديقا ولو قال البر
الصالح لم يكن تصديقا ولو
جمع بين البر والحق او البر
واليقين او البر والصدق
جعل البر على الصدق
والحق واليقين فجعل
تصديقا ولو جمع بين الحق
او اليقين او الصدق
والصالح جعل ردا ولم يكن
تصديقا وحاصل ذلك ان
الصدق والحق واليقين من
اوصاف الخيرو هي نصوص
ظاهرة لا وضعت له من
دلالة الوجود للمبر عنه
فيكون جوابا على التصديق
وقد يحتمل الابتداء بخازا اي
الصدق اولى بك مما شقول
واما البر فموضوع
لكل نوع من الاخسان
لاختصاص له بالجواب
فصار معنى الجمل فلم يصلح
جوابا بنفسه وانما قارنه
نصا او ظاهرا وهو ما ذكرنا
جعل عليه واما الصلاح
فلفظ لا يصلح صفة للمبر
بحال وهو يحكم في هذا
الغنى فاذا ضم اليه ما هو
ظاهرا ونصا وجب على
النص الذي هو محتمل على
الحكم الذي لا يحتمل فلم
يكن تصديقا وصار مبتدئا
فترجح البعض على البعض
عند التعارض

اشهاد العيان والمحدودين في التقف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم
تقبل شهادتهم * واعلم ان ايراد المثال ليس من القوازم لان الاصل يتهد بالدليل والبرهان
لا بالمثال واما ايراد المثال فتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى أولا ثم ايراد
المثال بعد ان شأه للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تعب في طلب
المثال ﴿ قوله ﴾ ومثاله اي مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد
رحم الله في اقرار الجامع * واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى
ولا يصلح ردا يجعل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتمله ما يعتبر
النايب ويحمل عليه * والالفاظ المذكورة خمسة * الحق * اليقين * الصدق * البر * الصلاح
فالثلاثة الاولى يصلح صفة للمبر فظاهرا يقال * خبر حق * خبر يقين * خبر صدق * خبر صلاح
فاما البر فمجمع لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للمبر بقرينة مثل ان يقول
لن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كاقول لن اخبر بخبر كذب كذبت وبفرت * واما
الصلاح فلا يصلح صفة للمبر بحال لا بقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت * فاذا قال
لاخرى عليك الف درهم قال الآخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه
ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره ومانتد من
الخطاب يصير كالعبارة في الجواب فيفسر كانه قال * الحق ما قلت * الصدق ما قلت *
اليقين ما قلت * ويان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر بوصف بالحق
والصدق واليقين وببند هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اي الصدق اولى بك *
او عليك بالصدق * او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز
والجزم لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الأئمة * وقال بعض المشايخ هذا اذا لم
يعرب او ذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه اقرار الحق او الصدق فيكون
امرا له بالصدق ونميا عن الكذب * وقال عاتق لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه
انك ادعيت الحق او قلت الحق وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب
والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد رحمه الله انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس *
ولو قال البر * او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال
تعالى ولكن البر من اتقى فحق محل الجواب هذا اللفظ في معنى الجمل لان صلاحه له ولغيره
واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ الجمل لا يصير مقرا والجواب لانه بكلام
جمل * واما الصلاح فلا يصلح صفة للمبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك
او ازم الصلاح وترك الدعوى الباطلة * ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق
البر * او الحق البر * او اليقين البر * او قدم البر فقال البر الصدق * او البر الحق *
او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجلا صار ما ضم اليه بآثاره الا ترى ان البر مقرونا
بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت * فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

ومثاله ايضا قولنا فين

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للغير ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال صدقت وضلحت بل هو يحكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب حمله على الحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردًا لكلامه بابتداء امر له باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة ﴿ قوله ﴾ ومثاله ايضا نظير ترجيح الاعلى على الأدنى وترك الأدنى به ايضا قول علامنا رحمه الله فين زوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهرا او الى شهر قالت زوجت نفسي منك انه شعبة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فأمد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الحجر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر نوضحه انه لو شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح ويبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا ﴿ ولنا حديث عر رضى الله عنه قال لا اوتى برجل تزوج امرأة الى اجل ارجئته ولو ادركنت ميتا لرجت على قبره ﴾ والمعنى فيه ان النكاح الى شهر كناية عن التمتع لان توقيت الملك بالدة لا يكون الا في التمتع التي تحدث في المدة وعقد التمتع حين كان مشروعا كان على التمتع موقفا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا لا يلبق الا في عقد التمتع ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ الزوج والنكاح يحتمل معنى التمتع لانه في الحقيقة ملك التمتع بها صار المحتل من صدر كلامه محمولا على الحكم من سياق ﴿ وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الرجوع كله لتمام كناية عن الاقراض بشرط ان يكون الرجوع كله رب المال كناية عن الانبضاع ﴿ واذا تعين كناية عن التمتع فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لانه لا بشرط فسد دخل عليه ﴾ وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انهما عقدا العقد مؤبدا ﴿ الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد مضي الشهر وهنا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كافي الاجارة ﴿ قال الحسن بن زياد ان ذكرا من الوقت ما يعلم لهما لا يعيشان اكثر من ذلك كائنة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأييد فان النكاح يقصد العمر بخلاف ما اذا ذكرنا مدته لا يعيشان اكثر منها ﴾ وهذا الشكل سواء لان التأيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالبت المدة او قصرت كذا في الاسرار والميسوط ﴿ لان الزوج نص لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المرأة ﴾ ولكنه يحتمل التمتع لان النكاح في الحقيقة ملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا ﴿ فحكم في التمتع اي في افاة معنى التمتع ﴾ لا يحتمل النكاح اي لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر ﴿ قوله ﴾ مثاله اي مثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اختص باسم آخر كالقرار والدياش فانه قد اشتهر الامر ان اختصا صهما بهذا الاسم لتقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش يقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يقطع بحال سواء كان القبر في بيت اولم يكن

يزوج امرأة الى شهراته متعة لان الزوج نص لنا وضع له فكان محتملا ان يراد به التمتع بجازا فاما قوله الى شهر فحكم في التمتع لا يحتمل النكاح مجازا لحمل المحتل على الحكم وضد الظاهر الخفي وحكمه النظر فيه ليعلم ان اخفاؤه لمزية او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص اوجب القطع على السارق لما احتج على معرفة حكم النباش والطرار وقد اخصا باسم خفي به لمراد وطريق النشر فيه ان النباش اختص به لقصور في فعله من حيث هوسفة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكنه اقطع حفظه بعارض والنباش هو الاخذ الذي يعارض عين من لعله يجهم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قصد وهذا من الاول بمنزلة التمتع من البتوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان

في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمه الله يقطع * ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا او في مقبرة متصلة بالمران ولا يقطع اذا كان القبر في برية بعيدة من العمران وهو اختيار القزالي * وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال * وذكر شمس الائمة في المبسوط واختلف مثليتنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيه لزيارة الأبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة * ثم من اوجب القطع تملك بموم قوله تعالى والسارق والسارقة الآية وقال التلش سارق لان السارق اسم ان يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجلس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار واختصاص الأدي باسم الانسان لا يمنع عن الدخول تحت اسم الحيوان * وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيانا * وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه * والمعنى فيه انه سرق نصبا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحى وكما لو سرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان اللبس ميتا لانه بعد صالح لاقامة الصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تمارقوا احرار الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للقم والصندوق للدرهم * ولا يزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بمحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة القم حرز للقم وليست بمحرز للشباب والائمة وكلنا ازاءد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في القبر * الا ترى ان الأب والوصى لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احرار منهما لما له ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع * ولاي حنيفة ومحمد رحمه الله ان هذا القمل ناقص في كونه سرقة والمالك ناقص والمالية ناقصة والمحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا ملوكا بمحرزا وان الكمال فيها شرط كلياتي شبه عدم مجموعها اولى * اما بيان قصور القمل وقصصاته فن وجوه على ما ذكر الشيخ في الكتاب * احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اى الاخفاء عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع . لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا غتم غفلته واحتمل لينظر اليه والنباش يسارق عين من صرى بهجهم عليه من ليس بحافظ لكن ولا تافصال حفظه من المرة لتلاطموا على جنائنه لانه يرتكب منكرا كاتواني وشارب الخمر يغتني من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما اجرز من الايدي ليتمكن من فاحشة ترد شرما فكان النباش سارقا صورة لامعنى كالميت انسان صورة لامعنى ولهذا يصح فيه انه يقال نيش وامسرق فكان بمنزلة التبع من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة يدل على خدار ما يؤخذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه اريت صورتك في سرقة من حرير اى في قطعة من حرير جيدة يضآء كذا فدره ابو عبيد وانك اتقى جمهور العلماء على اشتراك النصاب فيه فيخرج عن كونه لافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النيش في غاية القصور والهوان لان نيش الزراب واخذ الكفن من الاموات من اردل الاصل وارادا الحاصل بشهادة العرف والطبع السليم * والتعديبة بمثله اى تعديبة الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدبر بالنبشبات فكيف يحتال في التلبا بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لقصره في فعله وهوان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل في جنائنه وحداثة في فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التي ترصدت للفظ مع الاثباته والمضور فكان فوق مسارقة الاعين حل نوم المالك وفيه فكان اسم سرقة واكل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفي مرادا بالاية تعريض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لالمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم * وقوله وتعديبة الحدود في مثله اى في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكل واتم نوع تسامح لان هذا من قبل دلالة النص والتعديبة تستعمل في القياس الا انه سماها تعديبة لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم * واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك لوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين * ولا لميت حقيقة لان الموت ينافى الملكية لانها عبارة عن القدر فوق الاستيلاء وادنى درجتها الحياة وقد زالت * واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود ينفوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر البلى ولهذا يوضع في اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا توبى هذين وكفنوني فيهما فانهما الماهل والصديق والحق اخبر الى الجديد فكانت مالية الكفن وقد سلم خلف دون مالية ما يتسارع اليه النساب * واما النقصان في الحرز فانه لا يتخلو لاما ان يعيمل القبر حرزا بنفسه او بوليت

والتعديبة بمثله في الحدود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل في جنائنه وحذق في فعله لان الطرار لم يقطع النيش من الثياب بضرب فترة وغفلة يصتره وهذه المسارقة في غاية الكبرياء وتعديبة الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام في هذا الفصل

والقبر ليس يحجز بنفسه لانه لو دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لايحب القطع وما كان حرز الشيء كان حرزا لجنسه بالحالة لان معنى الصيانة لا يختلف في جنس واحد كطيرة النعم ولا بصير حرزا باليت لانه جاد لا يحجز نفسه فكيف يحجز غيره وانما يحجز القبر حرزا لهيت من السباع واخفله له من الاعمين لا حرزا للكفن ولا يقال فانما يمكن احرازه كان التكفين نضيضا * لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون نضيضا ولا احرازه كتناول الطعام والقاء البذر في الارض * فان قيل * يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد وبصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست يحجز بدون الباب وكذا الباب بدولها وعند الاجتماع يصير حرزا * قلنا * نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامنة لصيرورتها بنا صالحا للحفظ فاما الاجتماع هنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامنة الا ترى انه لا يحفظ فيه مأسوى الكفن من اشياء ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ما روى انه عليه السلام قطع نباشا فعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال لا قطع في الخنق وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو عبيد * وفي الصحاح اخفقت الشيء استخرجه والخنق النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة * وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابكر رضى الله عنه قطع احدى نسوة اظهرن الثمالة وقالت رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدقوف وكان ذلك سياسة لاحدا * واما حديث عائشة رضى الله عنها فمحمول على التشبيه في استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى يحمى في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان بن الحكم فتشاور من بقي من الصحابة رضى الله عنهم فاجعوا ان لا قطع عليه * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

﴿ باب احكام الحقيقة والجواز ﴾

قال الشيخ الامام ائزهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اى ثبوت ما وضع اللفظ * امر اكان او نبيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله جل ذكره ولا تغفلوا عن النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد من البصين خاص في الأمور به والنبى عنه عام في الأمور والنبى وهذا بلا خلاف * وحكم الجواز وجود ما استعمله اى ثبوت ما استعمل اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى اوجاء اخذ منكم من الفاسق * اى اراقى اعصر خيرا * وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعى وسنبيه * وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اى التسميع من الواضع والسمع من السامع يعنى لا يوقف عليها الا بالنقل عن واضع اللغة بمزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت حججا الا بعد السماع من صاحب الشرع

﴿ باب احكام الحقيقة ﴾
﴿ والجواز والصرح ﴾
﴿ والكناية ﴾

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له امر اكان او نبيا خاصا او عاما وحكم الجواز وجود ما استعمله لخاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسمع بمزلة النصوص

والتقل عنه * وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليجاز الوصف الخاص المشهور من غيره استباز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف * وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدم من قبل * اما في الحكم اى في ثبات الحكم وإيجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء * الاعناد المتعارض بمعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوع وجهته كونه مستعملا في غيره موضوعه كان حله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض * ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجمة عليه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجع على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة الخلة بالتفاهم خلفتها وعدم الاطلاع عليها ولكن ما عرفت به في شيء من كتب اصحابنا صريحا فكان حل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأنيده بما ذكر القاضي الامام في التوقيف ان المجاز احد نوع الكلام يؤوله من انواع العموم والاحكام فالحقيقة لا تستعمل بمنزلة الا ان المطلق من الكلام حقيقة حتى يقوم الدليل على مجازة لان معنى الحقيقة اصل والثاني طارىء عليه فلا يثبت الادليله **قوله** * فاحج الشافعي بمومه واين ان يمارضه الى آخره * يانه ان قوله عليه السلام لا يبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارة وعومه على حرمة بيع المعلوم بالمعلوم قليلا كان واكثره اسوايا كان او غير مساو لان الطعام يعرف باللام فيقتضى الاستغراق الا ان الاستثناء يمارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجاع فيق ما وراءه داخلا تحت العموم فيعبرم بيع حفنة بحفنة وبخفتين وقشاحة بقشاحة وبفاحتين وبشارته يقتضى كونه الطم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالمرقة والزنا في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ازانبة والزنا فاجلدوا على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطم وهو الاكل فكان الطم هو العلة * واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجاع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المعلوم كالجلس والتورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحزمة وهي العلم * وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبيعوا بالدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاقى اخشى عليكم الزماد وفي بعض الروايات الزماد يبعنى الربوا اذ الزماد الزيادة والزبا وارى النسيئ الزماد اى زاد وارى فلان اى ارفى يدل بعبارة وعومه ان الربوا يجرى في غير المعلوم كالجلس والتورة لان الصاع يعلى بلام التعريف فاستغرق جميع ما يملكه من المعلوم وغيره فيعبرم بيع المجلس والتورة متفاضلا * وبإشارته يدل على ان الكيل هذا لعله لانه لما كان المراد من الصاع ما ياكل به صار تقدير الكلام ولا ياكل بصاع بما ياكل بصاعين * او لا ياكل بكيلىن فيقتضى جواز بيع حفنة بخفتين وقشاحة بفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز
التأمل في مواضع الحقائق
واما في الحكم فمساو اولا
عند التعارض فان الحقيقة
اول منه ومن اصحاب
الشافعي من قال لا عموم
للمجاز ويان ذلك ان النبي
عليه السلام قال لا يبيعوا
الطعام بالطعام الاسواء
بسواء فاحج الشافعي
رجحه الله بمومه واين ان
يعارضه حديث ابن عمر
في النهى عن بيع الدرهم
بالدرهمين والصاع
بالصاعين لان الصاع مجاز
عاجزه ولا عموم له

معنى المعارضة * إلا أن الخصم قال هذا النص مجاز وعبارة عما يحله ويجاوره بطريق اخلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خنوا زينتكم عند كل مسجد أى صلوة فلا يمكن القول بعموم لان العموم لا يجزى الا في الحقائق وقد أريد بالمعموم منه بالاجماع فلم يبق غيره مراداً وصار كانه قيل ولا المعموم المقدر بالصاع بالمعموم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع موارء المعموم متفاضلاً ولا على كون الكيل علة وصار مواصلاً للاول * وشبهة الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الانفاط وضعت دلالات على المعاني للاعادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاصاق حتى لا يصير اللفظ المزدرد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشكوك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأديده ذلك الى الاخلال بالفهم الاتمم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة اخص الشريعة في الاحكام فلما ثبت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصر الى غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاكتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندى * ولكننا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضروري بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا * قوله * لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون جامعة والامر بخلافه بل للدليل بآراء النقي به مثل الواو والنون او الالف والهاء في قوله مسلون وسلسلت او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب القساق المعموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذ ان كان المحل قابلاً له كما في الحقيقة * فان قيل * سنان العموم في الحقيقة ليس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك والدليل الذي النقي به فثبت العموم بالمعموم ولم يوجد بالمعموم في المجاز فلا يصح القول بعمومه * قلنا * لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر * وذلك اننا قد وجدنا الواو والنون والام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلون وضارب ورجل ولأجل ذلك على العموم بوجه ضروريا ان لا تأثير لها فاضفت اليها العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة * ولكن لهم ان يقولوا انما اطراد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنكح من صيغة تليق بها فقدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من التظاير فلا يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت المعموم به مراداً سقط غير ما قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضروري يصر اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل للدلالة زائدة على ذلك الاخرى ان رجلاً اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكره انصرف الى تعريف الجنس فصار عاماً بهذه الدلالة فالصاع تكررة زيد عليها

الحقيقة مؤثر في العموم ﴿ قوله ﴾ والصاع نكرة أى لفظ الصاع في قوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعنى لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فريد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجلس فوجب التعميم ﴿ وفي ضم قوله ويجاوره الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز أى جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة ﴾ الا ترى انه استعير ذلك بعينه الضمير في انه لسان اى ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذى صار عاماً بديل وهو الصاع مثلاً فيما نحن فيه ﴿ ليعمل في ذلك أى فيما استعير له وهو ما يحله ويجاوره ﴾ عليه اى كماله في محله وهو موضوع الاصل ولما كان عمله في محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالة وهى لام التعريف ﴿ قوله ﴾ الا انها يغاوتان جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجم عند التعارض اى هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفرقان في القزوم والبقا فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نقبها عن موضوعها والمجاز ليس بلازم باقى حتى صح نقبه كاثوب اللبوس لا يستر اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان حارياً ولهذا يترجم الحقيقة عند التعارض لانها ازم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ما هى موضوعه له في الاصل يترجم ذلك بمعنى يقوم دليل المجاز بمنزلة اللبوس يترجم جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل البعارة كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضرورياً كترجم الحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضرورياً وعلى انفس العموم عنه ﴿ قوله ﴾ والمجاز طريق مطلق أى طريق جاز صلوكة من غير ضرورة قائما بنجد الفصيح من اهل الائمة القادر على التمييز من مقصوده بالحقيقة يعيد الى التعبير عنه بالمجاز لا الحاجة ولا ضرورة ﴿ وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق مظاهر من استحسانهم للمقائى قتين بهذا ان قولهم هو ضرورى فاسد ﴿ والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب القصاحة وارض دوج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايهه وعجب بلاخته قوله تعالى وانخفض لهما جناح الذل من الرحة وان لم يكن للذل جناح ﴾ وقوله فاصدع بما تؤمر اى اظهره غاية الاظهار فكان التسبيح عنه بالصدع المبلغ وهو في الاصل لصدع اترجاج ﴿ وقوله واسمه وقيل يارض ابلى ملكاً ويأملناغلى ﴾ وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والجرى للاء للانهار ﴿ وقوله علت كجته فوجدا فيها جندارا يزيدان يعض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ﴾ والله تعالى على اى منزله من العجز والضرورات كتبت انه ليس بضرورى ﴿ ولاشغال القضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عومه اصلا مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك ﴿ لاننا نقول الضرورة في القضى راجعة الى الكلام والسامع انه انما ثبت ضرورة تصحج الكلام شرها تلاً يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى التكلم لان ثبوته لوسعة طريق التكلم على التكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى التكلم والقضى في اقسام الوقوف على المراد الذى هو حذف السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد القضى

لام التعريف وليس في ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما يريد به ولو اريد به عينه لصار عاماً فاذا اريد به ما يحله ويجاوره مجازاً كان كذلك لو جرد دلالة الا ترى انه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كاثوب لبسه المستعير كان اوفى دفع الحر والبرد مثل عمله اذا ليس بحق الملك الا انها يغاوتان لزوماً ويقامو المجاز طريق مطلق لا ضرورى

في القرآن بخلاف الحجاز لو كان ضروريا * وبهذا ظهر ان استدلالهم بالقتضى ليس بحجج لان الصوم من عوارض الالتفات على مأمور والمجاز ملفوظ فاما وجد دليل العموم فيه أمكن القول بهومه فاما بالقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرًا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المخذوف فانه ملفوظ تقديرًا فأمكن القول بهومه عند وجود دليله *

قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لثمة يوجب الصوم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لثمة صير اليه للضرورة فيقدر بقدرها * وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابو بكر الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق ثابته واذا كان نقيه صدقا كان ثابته كذبا ضرورة واذا كان كذبا تمتنع ذلك في كلام الله تعالى * وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعتوهذا لا يكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزّه عن الحاجة *

وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه ميموزا للصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه * وكل ذلك ما سدلان المجاز موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره أكثر من ان يحصى * وقولهم المجاز كذب فمتنع وقوعه في كلامه تعالى وهم ينهم لان كذبه انما يلزم لو كان النقي والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتعضها ح واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النقي كذب الاثبات لانها لا يتنافيان * وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه ميموزا لان مثل هذا الاطلاق توقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية * وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء في كليات من القرآن طريقها المجاز فهم من تأول بعضها بالحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى واسأل القرية وقوله فوجدنا فيها جندا رأريد ان يقض فاقامه انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لا تخياله وعلى خلق الارادة في الجدار * ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن لثامته وقال لعلها من الجنس الذي غير منه * وبطل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة على واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجاز فهو من زيادات المبدلين * ثم قال في آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى انان نحن نزلنا الذكر واثله لحافظون كذبا لان انا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع * وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه * وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعلوم شيء كما قالت القدرة او قول ليس بشيء كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله عز اسمه ان زلزلة الساعة شيء عظيم مجازا * واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه

حتى كثر في كتاب الله
تعالى وهو افسح اللغات
وايه سبحانه وتعالى على
عن المجز والضرورات

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرع وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتلونه ومن لا يثق بشئ من القرآن فلا ينافر في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن ﴿ قوله ﴾
 ومن حكم الحقيقة انه اى ان لفظ الحقيقة لا يسقط عن المسمى بحال اى يصح إطلاقه
 على موضوعه ابداء لا يصح تنبيه عنه بحال فاذا اطلق كان معناه اولى به من غيره ﴿ الا
 اذا كان مجبوراً الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعنى اذا كان المسمى مجبوراً
 اى ترك الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فخرج مجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له ولا يتناولوه
 عند الاطلاق سواء كان المجرى بالعادة او بالتقدير بل يعين المجاز ﴾ ويصير ذلك اى كونه
 مجبوراً ﴿ دليل الاستثناء اى نازلاً من تبهيص المسمى المجبور مستثنى تقديرنا من جهة احتمالات
 اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب
 هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذى دل
 عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت في موضع النفي فيجب ما يتصور من السكنى في العمر فكان
 القياس ان يبحث وان اخذ في القلعة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى
 بعد الفراغ من المين وان قل لقوات شرط البره وهو استغراق المدم جمع الامر كالمو دخل
 ثم خرج على الفور بعد الانتقال ﴿ الا انه لا يبحث عندنا استحساناً لان ذلك القدر من السكنى
 صار مستثنى من المين لكونه مجبوراً في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه
 عما في وسعه من السكنى اذ المين اذا تعقد لغيره لا يلغى ولا يتصور النع وبمحافظة البرا باخراج
 هذا القدر من المين فوجب القول به تحقيقاً لمقصوده وصار كانه قال لا يسكن هذه الدار
 الا زمان الانتقال ﴿ قوله ﴾ ولكن حلف لا يحتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك فمات
 المجرى بعد يمته من ذلك الجرح لا يبحث وان وجد الاتزهاق الذى به يصير الجرح السابق
 قلاً بعد المين لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل
 فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى من المين لكونه مجبوراً وقس
 عليه مسئلة الطلاق ﴿ ولكن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فأكل من عينه قال بعض مشايخنا
 يبحث لان عينه ما كمل فدخل تحت المين كالمجرى الاصح انه لا يبحث لان اكل عين الدقيق
 مجبور مادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف يمينه الى ما يتخذ منه من المجرى ونحوه كذا ذكر
 شمس الائمة في اصول الفقه والبسوط ﴿ وذكر في شرح الجامع الصغير الاصح عندى انه
 يبحث لان الدقيق بأكلى اكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد نقل فيؤكل
 ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفاً ايضا من وجه قلنا يبحث به ﴿ وفي البسوط ولو نوى اكل
 الدقيق بعينه لم يحتسب باكل المجرى لانه نوى حقيقة كلامه ﴿ وفي شرح الجامع الصغير للقاضى الامام
 فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق صحت يمينه فيما فيه تظط حتى يبحث باكل الدقيق
 ولا يصح في صرف المين عن المجرى لانه خلاف الظاهر ﴿ وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا
 الثمر فأكل من عينه لم يبحث يعنى في ثمر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الثمر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه لا يسقط
 عن المسمى بحال واذا استعير
 لغيره احتمل التسويقال
 لولا الداب ولا يثنى عنه بحال
 ويقال للمجدب مجازاً ويصح
 ان يثنى عنه لما يثا ان
 الحقيقة وضع وهذا استعار
 فكانا كالك والمارة
 الا ان يكون مجبوراً
 فيصير ذلك دلالة الاستثناء
 كما قلنا فحين حلف لا يسكن
 الدار فانتقل من ساعته
 وكن حلف لا يتسل
 وقد كان جرح ولا يعلق
 وقد كان حلف وكن
 حلف لا يأكل من الدقيق
 لا يبحث بالاكل من عينه
 عند بعض مشايخنا واذا
 حلف لا يأكل من هذا
 الثمر فأكل من عين
 الثمر لم يبحث ايضا ومن
 احكام الحقيقة والمجاز

مهوراً لتعذر انصرفت إليه الى الجواز وهو اكل ثمرة ان كان له ثمراً ومنه ان لم يكن
 قوله ﴿ استعماله اجتماعهما مراداً بلفظ واحد ﴾ اختلف الاصوليون في جواز إطلاق
 اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد ﴿ فذهب اصحابنا وامة
 اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وامة المتكلمين الى امتناعه ﴾ وذهب الشافعي
 وامة اصحابه وامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى
 جوازه ﴿ مستزحجن في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعاً فان الواحد قد يجد نفسه
 مرادة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدهما مرادة للمعنيين المتفقين جميعاً وفعل ذلك
 من اقتسنا قطعاً عن ادعى استعماله قد جمعد الضرورة وعلمنا القول ﴿ الا ترى ان الواحد
 منافذ يجد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح مائتك ابوك او قال توشاً من لس المرأة ارادة القدر
 والوطى وارادة المس باليد والوطى حتى لو صرح به وقال لا تنكح مائتك ابوك وطناً ولا عقداً
 وتوشاً من المس مساو وطناً صرح من غير استعماله فكذلك يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا
 مائتك أبائكم على الوطى والقدر وقوله جل جلاله اولستم النساء على الوطى والمس
 باليد من غير استعماله ﴿ ويؤيده صحة امتناعه كل واحد منهما من النص مثل ان يقول
 اولستم النساء ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطى واذا صرح الاستثناء صحت ارادة
 الجميع ايضاً عند عدمه ﴿ قالوا وقد حكى من سيويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد
 الداعى الى التبر والتبر عن خاله مثل ان يقول لغيره الوليل فهذا دعه عليه بالويل وخبر عن
 ثبوت الويل له وهذا من معنيين مختلفان ﴿ قالوا وهذا بخلاف ما اذا اراد باللفظ الواحد
 معنيين متضادان كما اذا اراد بالامر الوجوب والتدب او الاباحة او التهديد او ايراد بالشركين
 الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل
 واجبا يأثم بتركه يضاد كونه تدباً او مباحاً لانهم بتركه فيستحيل الجمع بينهما ﴿ وكذا ارادة
 الكل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب
 الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما ﴿ ولن ذهب الى امتناعه
 وجهان ﴿ احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى الحال فيكون ثامناً ﴿ وبان
 الاستعمال من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقراً في موضوعه
 مستحالة فيه والمجاز ما يكون متباو زاعن موضوعه مستحالة في غير موضوعه الذي الواحد في حالة
 واحدة لا تصور ان يكون مستقراً في موضوعه ومتباو زاعن ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل
 مكانين ﴿ وثانيها انه لو صرح الاطلاق عليها يكون استعمال مراداً للموضوعة الكلمة اولا
 لاستعمالها فيه غير مرادها ايضاً لعدولها عما وضعت له فيكون موضوعها مراداً وغير مراد
 وهو جمع بين التقضين ﴿ والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار
 المعنى ﴿ وثالثها ان استعمال الكلمة في معنى مجاز فيه يوجب احتياط كاف التشديد لما عرف واستعمالها
 في معنى حقيقة فيه لا يوجب ذلك وين الاحتياط وعنده ثناء ﴿ ورابعها ان الجواز لا يقتل بن

استعماله اجتماعهما مراداً
 بلفظ واحد

الخطاب الابترية وتفيد الحقيقة تمام بالاخلاق من غير قرينة وتفسير يستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا في حالة واحدة * ولكن الطريق الاول اعترضوا على هذه الواجهة فقالوا على الوجه الاول لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز يتجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه اشتمل اى تلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثاني انا لانسلم لزوم كونه غير مرید لما وضعت الكلمة له او لابل اللازم كونه مریدا لما وضعت له او لا وثانيا هو الجسوع ولا يزم من ارادتهما ان لا يكون الاول مرادا * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود و اراد به اسدا ورجالا شجعا نا لا يتبع ان يضمر كاف التشبيه في البعض دون البعض * وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يزمنا لانا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساوى في الاستعمال لكن اذا مرى عن عرف الاستعمال لم يميز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لا يفي عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعا * وفي بعض هذه الاعتراضات وما في الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة العنيتين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لفة لان اهل اللغة وضعوا قولهم جار لجمعة المخصوصة وحدها ويجوزوا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيها مما اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت حارا لايهم منه البهجة والبلید جميعا واذا قال رأيت حارین لايهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهجین وبلیدین بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم فلا يجوز * فان قيل * صحة الملاق اللفظ على مفهومه الحقيقة بطريق والمجازى انما يتوقف على استعمالهم اذا جردنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جردناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبنيا على طريقة منقولة عنهم وهو الملاق اسم الجزء على الكل * قلنا * نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسلم ذلك لان الكل الذى يجوز الملاق اسم جزءه عليه لا بد من ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له ليثبت كليته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كالملاق اسم الوجه اوارقية على الذات فان جميع اجزاء البين لما كان داخلا تحت اسم الذات او الانسان او البين او النفس او ما شبهها جزأ ملاق اسم الجزء وهو الوجه اوارقية عليه وانت لا تجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيها بوجه فكيف يجوز الملاق لفظ الاسد عليها بطريق الملاق اسم الجزء على الكل ولاجزئية ولا كلية * ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لاسد وعن المعنى الحقيقي والمجازى فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لانسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز ظنهم لم يشبهوه في شئ من استعمالاتهم فكانا بمنزلة وصف البحر والجمي في الاسد على انه هو التنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلتهم * ولا تمسك لهم فيما حكوه

عن ميبوه اذا لم يقل عنه انه يجوز أن يستعمل فيها معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدماء ويجوز أن يراد به الخمر ونحن نقول به * وقوله استعمال اجتماعهما أي اجتماع مفهوميهما * مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث تناول الظاهري كما اذا استأمن على الأبناء والموالي * أو احترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ الإيهامي * لما قلنا ان أحدهما أي أحد المفهومين * موضوع أي موضوع له * والآخر أي المفهوم الآخر * مستعار منه أي له * فاستعمال اجتماعهما أي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لشأبه إلى كون اللفظ الواحد حقيقة وبجذا في حالة واحدة * أو يقال لما قلنا ان أحدهما أي أحد المذكورين وهو الحقيقة موضوع * والآخر وهو المجاز مستعار منه أي بما وضع له * فاستعمال اجتماعهما أي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استعمال ان يكون الثوب الواحد * على رجل لبسه أي في حالة استعماله مكانه وعارية في حقه أيضا * يعني الالفاظ اللاتي بمنزلة الكسوة للأشخاص فكما ان في الكسوة الواحد يستعمل ان يجمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستعمل ان يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة وبجذا في استعمال واحد * ويقال ان اردتم باستعمال اجتماع الملك والعارية استعماله بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير يملوك ومستعاره يجمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين * وان اردتم استعماله بنسبة شخص واحد فملوك المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية نجما مستحيل سواء كان بنسبة شخص أو بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز مع استعمال سواء كان بنسبة معنى واحد أو بنسبة معنيين * وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استعمال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكلمة احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية * ألا ان الشئ اختار هنا الوجه من التشبيه لانه أظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة إلى معنى واحد بطريق الدلالة وليكون إشارة إلى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن ان يجمع في لفظ واحد باعتبار محليين مختلفين حتى ظنوا بلبث حرمة الجدات وبنات الا وولد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنات للجدة وبنات الولد مجاز لان ما ذكر واعين مذهب انصوص * وأما حرمة الجدات وبنات الا وولد ونحوها ثابتة بالإجماع أو بين النص باعتبار ان الأم في اللغة الاصل والبنات الفرع فصار كانه قبل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فدخل فيه الجميع * أو بدلالة النص وهي ان العمدة والخالة لما حرمتا مع بهدرا بينهما وهي قرابة الجواردة والجدات

لما قلنا ان أحدهما موضوع
والآخر مستعار منه
فاستعمال اجتماعهما في استعمال
ان يكون الثوب على
رجل لبسه ملكا وعارية
معاً ولهذا قلنا فين اوصى
لواليه وله موال اعتقهم
ولواليه موال اعتقهم
ان التثنية للذين اعتقهم
وليس لوالى مقيشيش
لان عقبة مواله حقيقة
بان اعم عليهم

والنساء لان يحرم مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان أولى * ولا يقال
التوب المرون اذا استعاره الزاهن وليس يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان
واحد * لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق
لانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لثقل حق المرتن وقد ابطال حقه بالعارة * والدليل عليه
انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتن ولم يسقط عن الدين شيء * واحلاق العارية
عليه مجاز لان تحريك المنافع بمن لا يملكها حقيقة لا تصور الا انه لما كان للمرتن ان يسترد لبقا
عقد الزهن تصور بصورة العارة فلذلك سمي عارة * قوله * فصار ذلك اى الاضام
عليهم بالاعتاق * كولداهم لاحتياهم بالاعتاق * يعنى ان المولى بالاعتاق اصر سببا لحبوتهم
كالب صار سببا لوجود الولد * وهذا لان الكفر في حكم الموت قال الله تعالى اومن كان
مينا فاحيئناه اى كافرا فهديناه وقال ائتك لسمع الموتى * والمعنى فيه ان الكافر لما لم يفتن
لحيوته صار في حكم الاموات كما انه اذا لم يفتن بجمعه ونطقه وبصره وعقله صار في حكم
عديم الخواس والعقل قال الله تعالى صم بكم عى فهم لا يسمعون * واذا ثبت هذا قلنا ان
ارق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء قالوا بالاعتاق يصير سببا
لحيوته بازالة ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولد فيكون المتق بمنزلة الولد
ومتق المتق بمنزلة ولد الولد فيكون اخلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا
كما في الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية * قوله * الا ترى متصل بقوله ملكا
وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقي والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال
الاسم المشترك لا عموم له لما رقى اول الكتاب مثل الموالى لاي المتقين والمتقين في مستلة
الوصية وبطل الوصية * وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف
للمتقين والنصف للمتقين وبه قال الشافعى * وفي رواية ترجح الاعلى على الاسفل * وفي
رواية على العكس * وهذه تمن اى العاتى التى دل عليها الاسم المشترك * بمحملها الاسم
احتمالا على السوية لان كل واحد منهما ثابت بالوضع * الا انها اى لكنها لما اختلفت سقط
المعوم الماعرف بان من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحت فى المعنى الذى يدل عليه اللفظ *
فالحقيقة والمجاز اى مفهوما * وهما يختلفان لان الانسان لا يحتاج الى الدلالة على احدهما الى القرن قد دون
عليهما اى على مفهوى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج الى الدلالة على احدهما الى القرن قد دون
الآخر * اول لان اجتماعا لوجود ذلك المنافع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهى
عدم التساوى فى الدلالة * واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمتنوع على المختلف لان كل من
جوز الجمع غير اجتماع الراقين قال بالمعوم فى المشترك كليل استدلال يجوز عموم المشترك على جواز
التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لا بد من تقاطع بين محلى الحقيقة
والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المتنوعين كان التعميم هنا مع وجود التقاطع
اولى بالمجاز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للازام على الخصم لكن لما تمهد وقرر عند

وصار ذلك كالوصية
لاحتياهم بالاعتاق فاما موالى
الموالى فواليه مجازا لانه
لما انتفى الاولين فتدأبت
لهم مالكية الاعتاق فصار
ذلك سببا لاعتاقهم فتسبوا
اليه بتحكم النية مجازا
والحقيقة ثابتة فلم يشع
المجاز الا ترى ان الاسم
للمشترك لا عموم للموالى
لايم الاعلى والاسفلين
حتى ان الوصية للموالى
وللوصى موال اعتقهم
وموال اعتقوا بطله وهذه
معان يحتملها الاسم فخلا
على السواء لا اتمل لاختلاف
سقط المعوم فالحقيقة
والمجاز وهما مختلفان
ودلالة الاسم عليهما متفاوتة
اولى لايمتصما

الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في أول هذا الكتاب لم يسأل بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا أي ولا تمنع الجمع بين مذهبى الحقيقة والمجاز في لغة واحد ﴿ قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الأشربة المسكرة وكثيره كما في الخمر واستدل بعض أصحابه على ذلك بهجوم قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال سائر الأشربة يسمى خمرًا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر ﴿ قال الشيخ لا يصح إلحاق سائر الأشربة بالخمر بهذا الطريق لأن اسم الخمر لشي من ماء العنب إذا غلى واشتد حقيقةً ولسائر الأشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد بئت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من أن يكون مراداً ﴿ ولا يقال قد إلحق سائر الأشربة بالخمر عند حصول السكر في إيجاب الحد فيعوز أن يلحق بها القليل أيضاً ﴿ لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالإجماع بقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الإلحاق ﴿ قوله ﴾ ولهذا أي ولا تمنع المذكور قلنا في قوله تعالى أولستم النساء أن المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثاً خلافاً لما يقوله الشافعى وعامة أهل الحديث، فإن المقول من الشافعى أنه قال أجل آية المس على المس والوطى جميعاً كما ذكره الفزالي وهكذا رأيت في بعض كتب أصحاب الحديث أيضاً لأن المجاز وهو الوطى أرد منه بالإجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكره في كتاب الله تعالى إلا ههنا فبطل أن يكون الحقيقة مرادة ﴿ ولهذا من حل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن جعلها على الوطى جوزه مثل علي وابن عباس والحسن وبجاءه وقصادة ﴿ فان قيل ﴿ قد قرئت الآية بقرائنين لاسم لمستم من اللامسة والمس فيحمل أحدهما على الوطى والآخرى على المس باليد كما جعلتم القرائنين في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتهفيف وقوله وارجلكم وارجلكم بالنصب على الحائض ﴿ قلنا ﴿ لا نزاع فيه وإنما النزاع في حل كل واحدة منهما على الغنيين كما هو المنقول من الخصوم ﴿ وإنما يجوز ما ذكرتم إذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج إلى الصلوة ﴿ ولأن العصابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا في تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للجنب ولم يجعلوا المس حدثاً قالوا يجوز التيمم للجنب ويكون المس حدثاً أيضاً عملاً بالقرائنين كان خارجاً عن أقوالهم واجماعهم فيكون مردوداً كما ذكر في شرح التأويلات ﴿ قوله ﴾ ولهذا أي ولا تمنع الجمع قلنا فيمن أوصى لولاد فلان ﴿ ذكر في المبسوط ولواوصى بثله لبي فلان ﴿ ولفلان ذلك أولاد فالتثنية مذكورة من ولده دون الآث في قول أبي حنيفة لا تحرق قوله الأول وهو قولهما إذا اختلفت المذكور بالآيات فالتثنية بينهم وإن انفرد الآيات فلا شيء لمن بالاتفاق ﴿ وإن كان له أولاد وأولاد ابن فند ابني حنيفة رحمه الله الوصية لبنه لصلبه

ولهذا قلنا في غير الخمر
الله لا يلحق بالخمر في الحد
لأن الحقيقة أرادت بذلك
النص فبطل المجاز ولهذا
قلنا في قوله تعالى أولستم
النساء أن المس باليد غير
مراد لأن المجاز مراد
بالإجماع وهو الوطى
حتى حل للجنب التيمم فبطل
الحقيقة ولهذا قيل فيمن
أوصى لولاد فلان أو لبي
وله بنون وبنتين جميعاً
إن الوصية لإبائة دون
بنين فبطل

دون بني ابنه لان الاسم لا اولاد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم فقيه علم
 والمجاز لا يزاح الحقيقة * وفي قولها الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين في
 العرف على القرابين وهو نظير مذهبهم في مسئلة الخنطة والشرب من الفرات * ولو اوصى
 لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالي الاختلاط والافتراق لان اسم
 الولد للبنين * وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه *
 ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ خمس
 الائمة في اصول الفقهاء حيث قال ابو حنيفة فين اوصى لبني فلان اولاد فلان فلا حاجة
 الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالمراد لهما ان لفظ بني فلان قد اشتمل في اولاد الصلب
 واولاد البنين استعمالا شائعا لما لفظ لولد فلم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول * فبين ان
 ما ذكر الشيخ مذهب ابى حنيفة دون مذهبهما * قوله * فان قيل الى آخره * لما فرغ من
 تمهيد هذه القاعدة واثامة الدليل عليها شرع في بيان ما يزد قضا على هذا الاصل من المسائل
 والجواب عنها وهي عدة مسائل * احلها مسألة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه
 في دار فلان فدخلها حافيا او متعلا او راكبا حث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول
 حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز * وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلفه ان لا يضع
 قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير
 معجورة كذا في المبسوط * وذكر في المحيط اذا نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول
 راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانته وقضاه * والثانية قوله عدي حرم يوم فلان
 من غير نية تقدم فلان ليلا ونهارا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم فلهنا حقيقة
 وليل مجاز * فان نوى باض النهار يصدق ديانته وقضاه وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله
 انه يصدق ديانة لأقضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت يعرف
 الاستعمال فكان لبياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق القاضي * وجه
 الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع
 قدمه في كذا ينصرف الى الدخول يعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم في
 القضاء كما ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسألة السير وهي طائفة *
 والارابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية بقع على الدار
 المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي
 في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعي اذا قال لا ادخل
 مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان سكنى
 فلان حقيقة موجودة في السكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار * قوله * قيل
 له وضع القدم مجاز عن الدخول اى عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر
 بصفة من اوتكلمه عن معنى في لان حروف الصلوات ثبوت بعضها عن بعض يعني هو مجاز

فان قيل قد قالوا يحنث
 ان لا يضع قدمه في دار
 فلان انه يحنث اذا دخلها حافيا
 او متعلا وغيره قال عدي
 حرم يوم فلان انه ان
 قدم ليلا ونهارا عتق عبده
 وفي السير الكثير قال في
 حرمي امتان على نفسه
 وابناءه انه يدخل فيه
 البنون وبنو البنين وغيره
 حلف لا يمكن دار فلان
 ان يقع على الملك والابارة
 والعارية جميعا قيل له وضع
 القدم مجاز عن الدخول

في هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجب على الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه
فما اعتبر حكمه * وانما جلنائه على الدخول لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول لا
عن مجرد وضع القدم فصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم
بالركوب والنقل والخلف فيحتمل في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه
راكبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة
او كثرة او مودة * الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في بيته كذا في فتاوى
قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد * قوله * باطلاق المجاز
وعومه بمنزلة المترادف * وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق
فقال يحنث بمطلق الدخول الذي هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحنث بعموم
المجاز فجمع الشيخ بينهما * والمطلق يشابه العام من حيث الشروع حتى عمن انه عام * قوله *
وذلك اليوم الى آخره * اعلم ان لفظة اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى
مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح
لان حل الكلام على المجاز اولى من حله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فحصل على الغلب *
ولانه لا يؤدي الى لبهام المراد لان اللفظ ان خلا من قرينة فالحقيقة متينة وان لم يخل ضيا فالذى
يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في الكلام بعدم
افهام المراد * ثم لاشك في انه ظرف على كلا التقديرين عند القرينين فمرجح احد تخليه بظروفه
فان كان مظهروفا مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب
والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدّر زمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما
وساكنته في دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصح تقديره فكان الحمل عليه *
وان كان مظهروفا مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقديره بهذا الاضال بزمان
يحمل على مطلق الوقت اعتبارا لتناسب * ثم في قوله انت حر او عدى حر يوم يقدم فلان
اذا نت طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف التحرير او الطلاق لانه انتصب به اذ
التقدير حررتك او طلقتك يوم كذا وانما لا يمتد فيصل اليوم على مطلق الوقت فيحتمل اذا قبل ليل
او نهار باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى * وفي قوله امرك يديك يوم يقدم فلان واخترى نفسك يوم
يقدم فلان النفويض والتخير مما يمتد فيصل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليل لا يصير
الامر يدها ولا يثبت لها الخبر * واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه
المسائل متلا في ترجيح احد تخليه به لان اضافة اليوم اليه لتعرضه وتغيره من الايام والافات
المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة وانت حر يوم الخميس لا للفرقة ولهذا لا يؤثر يقدم في انتصاب
يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بظروفه لما ذكرنا ان
تقديره حررتك في يوم يقدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدمه فكان اعتباره بظروفه الذي
يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فرفضاته لا اعتبار بالمضاف اليه في ترجيح احد

لانه موجب والدخول
مطلق فوجب العمل
باطلاق المجاز وعمومه
وذلك اليوم اسم للوقت
وليأبى النهار ودلالة
تعيين احد الوجهين ان
ينظر الى ما دخل عليه فان
كان فضلا يمتد كان النهار
اولى به لانه يصلح مبيرا
له واذا كان لا يمتد كان
الظرف اولى وهو الوقت
ثم العمل بعموم الوقت
واجب فلذلك دخل الليل
والنهار بخلاف قوله ليلة
يقدم فلان فانه لا يتناول
النهار لانه اسم للسواد
الخالص لا يمتد غيره
مثل النهار اسم لليأبى
الخالص لا يمتد غيره

محتمليه * والدليل عليه ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأة طالق يوم أدخل دار فلان فدخلها ليلاً أو نهاراً طلقت لأن اليوم اثنان بما لا يكون متبداً كان بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون متبداً كان بمعنى يائس ائتمار كقوله امرئ بك يوم يقدم فلان * وذكر في باب الخوارق مندو أن قال اختارى يوم يقدم فلان تقدم ليلاً فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم إلى غروب الشمس لأن الخيار مما يتوقفت فذكر اليوم فيه لتوقيت فيتناول يائس النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لأن الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت * وهكذا ذكر في كتاب الصوم أيضاً وذكر في الهداية في فصل إضافة الطلاق إلى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم تزوجك فانت طالق فتزوجها ليلاً طلقت أن اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد بحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل * ففي هذه المسائل اعتبر الطلاق والأمر باليد والخيار الذي هو مطروف دون القيد الذي هو مضاف إليه فثبت ابن المعتز ما ذكرناه * فان قيل * قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسئلة أن التزوج بما لا يمتد فحمل فيه علماً الوقت فاعتبر التزوج الذي هو مضاف إليه ولم يعتبر التلاقى الذي هو مطروف * وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف إليه دون انطروف في كتاب الأيمان في قوله يوم اكلم فلاناً فأمرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لأن الكلام بما لا يمتد ولم يقل لأن الطلاق بما لا يمتد وهذا ذكر في جامة شروح الجامع الصغير أيضاً في هذه المسئلة * وكذا جامعة المشايخ رحمه الله اعتبروا المضاف إليه في هذا الباب دون المطروف * وذلك لأن في اعتبار المضاف إليه اعتبار المطروف أيضاً لأن الظرف اذا اضيف إلى فعل لا بد أن يكون ذلك الفعل مطروفاً للمضاف ويكون المضاف ظرفاً له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا أولى بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبته إلى الخطأ * قلنا * بعد ما غفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد بعض عليها بالتأجذ ولا يصار إلى التقليد الصرف ثم يحتمل ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح * وذلك أن الفعل المطروف والمضاف إليه أن كان كل واحد منهما متبداً كقوله امرئ بك يوم يركب فلان أو يسافر فلان * أو غير متبداً كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم أدخل دار فلان لا يختلف الجواب أن اعتبر المطروف والمضاف إليه * وأن كان المطروف متبداً والمضاف إليه غير متبداً كقوله امرئ بك يوم يقدم فلان أو على العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان أو يسافر فلان فيختلف الجواب باعتبار المطروف والمضاف إليه باعتبار المطروف يقتضى حل اليوم في المسئلة الأولى على يائس النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الأمر يدها في الأولى أن قدم فلان ليلاً ويعتق العبد في الثانية أن سافر ليلاً أو نهاراً واعتبار المضاف إليه يقتضى حله في الأولى على مطلق الوقت والثانية على يائس النهار فيصير الأمر يدها أن قدم فلان ليلاً أو نهاراً ولا يعتق العبد أن سافر أو ركب ليلاً * فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف إليه نظر إلى حصول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا * فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكمل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا * ففي مسألة الامر باليد التي هي مسألة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القيد الذي هو مضاف اليه * وكذا في مسألة اخبار التي هي مسألة المتوسط * فاما قوله يوم اكمل فلانا عامرانه طالع فان كان الكلام بما تمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب الدقة فيه كالليس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير تمتد دون المضاف اليه الذي هو تمتد * وان كان غير تمتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا * واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا فمفسد لان المظروفة التي رمت من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام ولهذا لا تؤثر في القبط اصلا ولو اعتبرت لاتكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما التروية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اُثرت في اللفظ ولو اعتبرت تكون مطردة في جميع المسائل فيصير اعتبارها اذرك ما هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المقول وخلاف الاسول * قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما تمحلى لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة فورا الى انه هو الحق ولعل نظر غيري اذق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب * قوله * واما اضافة الدار فاما يريد به اي بالمذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تسمى له ولا تعبر لذاتها عادة وانما تعبر لبعض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك * فيستعار الدار السكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا يدخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عموم الملك والاجارة والعارية فيبحث في الدار المملوكة بموم الجواز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كما ذكر شمس الائمة في اصول التفت * وذكر في خاوي القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يوشئ فدخل دارا يسكنها فلان بالجرة او بامارة يبحث في عينه وان دخل دارا مملوكة لفلان يوشئ فلا يسكنها يبحث ايضا * فلي هذا لما روي لا يدفع السؤال لبقا جامع بين الحقيقة والجواز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في البسيط قيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليين الى وقت السكنى حث وان سكن دارا له فقباعها بعد عينه لم يبحث لانه جعل شرط الحث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد * قوله * واما مسألة السير الكبير * ان قال الكفار امنونا على ابناءنا ولهم ابناء وابناء ابناة على القرشين جميعا احصاها وكان القيس ان يكون الامان لابناء خاصة لان الاسم حقيقة لابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار فاما
يراد به نسبة السكنى اليه
فيستعار الدار للسكنى
فوجب العمل بموم نسبة
السكنى وفي نسبة الملك
نسبة السكنى موجودة
لا بجهة فيتاوله عموم الجواز
واما مسألة السير فحيها
رواية اخرى بعد ذلك
الباب انه لا يتاوله ووجه
الرواية الاولى ان الامان
لحق الدم فينحى على
الشبهات وهذا الاسم
بظاهره يتاوله لكن
بطل العمل بتقديم الحقيقة
عليه فيق ظاهر الاسم
شبهة

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل أبو حنيفة رحمه الله الوصية للأنباء خاصة بهذا اللفظ * ولكننا استحسننا وقلنا المقصود من الأمان حقن الدم أى صيانته وحفظه يقال حقنت دمه أى مننته ان يسفك وهو مبنى على التوسع لأن الأصل في الدماء ان يكون بحقونة لقوله عليه السلام الاذى بيننا الرب ولهذا لم يميز القتل قبل الدعوته وبمقبول الجزية فثبت بآدى شعبة واسم الأنباء من حيث الظاهر يتناول الفروع فذهبوا اليه بالبنوة فقال بنو هاشم وبنو عجم وقال الله تعالى يابني آدم الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في الإرادة فيجوز صورة الاسم شعبة فثبت الأمان به لأن الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبت الأمان بمجرد الإشارة إذا دعا بها الكافر الى نفسه بأن اشار ان ازل ان كنت رجلا أو ان كنت تريد القتال او قتال حتى تبصره ما افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة * والدليل عليه حديث عمر رضي الله عنه اياما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان فقال ان جئت تلتك فأتاه فهو امن يعني اذا لم يفهم قوله ان جئت تلتك اولى لم يسمع * وماروى ان الهرمزان لما اتى به الى عمر رضي الله عنه قال له تكلم فقال اتكلم كلام حتى ام ميت فقال عمر كلام حتى قال كتنا نحن وانتم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا امركم الله بالدين وبمسئولكم فيكم لم نطقكم فقال عمر رضي الله عنه اتقول هذا وانت اسير في ايدينا اقلوه فقال انما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسرا ثم تقتلوه فقال متى امتك فقال قلت لي تكلم كلام حتى وانما على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضي الله عنه فآله الله اخذ الأمان ولم افطن به فثبت ان معنى الأمان على التوسع * وهذا بخلاف الوصية لأنها لا يستقيم بالصورة والشبهة * ولان في اثبات المراجعة في الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال النقص في نصيب الأنباء وليس ذلك في الأمان * ولان طلب الأمان بهذه اللفظة لاظهار الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه في حق الأنباء على ما قبل النافذة احب الى المرء من الولد * فان قيل * فاعل اعتبرتم هذه الشبهة في اثبات الأمان للأجداد والجندات في الاستئمان على الآباء الامهات فأنهم اذا قالوا امنونا على آبائنا وامهاتنا لا يدخل فيه الأجداد والجندات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة * قلنا * لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التسمية لا بحال وبنو البنين يليق صفة التسمية بحالهم فاما الأجداد والجندات فلا يكونون آباءا للآباء والامهات وهم الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك في اثبات الأمان لهم كذا اجاب شمس الأئمة في اصول الفقه * ولا يقال الجند اصل الاب خليفة ولكن تبع له في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كما يطلق اسم الابن على ابن الابن فيلقب الابن الأمان في حقهم بطريق التسمية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خليفة فلان ثبت له الأمان الذي ثبت بآدى شعبة ولا يمنع عنه كونه اصلا خليفة كان اولى * لانا نقول اثبت الأمان بظاهر

الاسم بعد ارادة الحقيقة منه أثبت له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع لابن من كل وجه فاما اذا وجده معارض فلا كما في جانب الآباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه بجهة كونه اصل من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب الميراث فبني على القرب ولا شك ان الأب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الأب * وذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للأب والامهات ولهم مخصصون باسم فلا يتناولهم اسم الآباء والامهات على وجه الاسباع لقروهم كما يتناولهم مع انه سمي ابا في قوله تعالى قالوا نعبد الهك والله المالك ابراهيم واسماعيل واصحاق * واسماعيل كان عما يعقوب عليهم السلام وكما يتناول الخلقة مع انها سميت اما في قوله تعالى ورفع ابوه على العرش اياه وخالته وفي قوله عليه السلام الخلقة ام حتى لمجل احداهما يدخلان في الامان والآباء والامهات لما ذكرنا انها ليسا من الاباع وان كل واحد منهما تختص باسم آخر به يغيب اليه فكذلك الجد والجددة * ولهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات ولهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بني الابناء فانهم قروهم من الابناء فكانوا تبعاهم ولهم يسمون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متساويا لهم * وهذا بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد باب كما ان ابن الابن فهو داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر پسر * هذا حاصل ما ذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل * فان قيل * اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم * قلنا * لو لم يحكم هناك بكتسابه تبعا يلزم ان يكون الأب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص من ذلك فاما ههنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا * ولان الكتابة من شعب الحر لتسوت حرية اليد فيها وافضلها الى حرية الرقبة فكما ثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك ثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب ثانيا للحكم بقدر دليله * والوجه ان يقال ليس ملاك من قبل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الأب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم لان ثبت له الامان من جهة الابن بطريق السراية * والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن باسم حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبل ما نحن فيه * وهذا الاسم اي اسم الابناء * يتناولهم يعني بني الابناء * لكن بطل العمل به اي بذلك تناول يعني امتنع تناول لتقديم الحقيقة * قوله * فان قيل * هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضا على الاصل المذكور ايضا وانما افردنا عن المسائل المقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المقدمة * ثم من الناس من زعم ان الجمع بين الحقيقة والجناس جائز عندهما واستدلوا بما بين المستثنى المذكور وتبين اولاً

فان قيل قد قال ابو
يوسف ومحمد بن حنف
لا ياكل من هذه الحنطة
انه بحث ان اكل من
صنعا او ما يفتدنها وفيه
جمع بينهما

وإبي القاضى الامام شمس الأئمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك * قال صدر الاسلام
انما اجل قدرنا من ان يشتبه عليهما هذا * اما بيان المسئلة الاولى فيقول اذا حلف لا يأكل
من هذه الخطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هي فيمنه على ما نوى حتى لو اكل من خبزها
او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابي حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين هذا
نوى الحقيقة فيصح يثمة كما لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحته يثمة
عندهم وان كانت بينه وبينه بغير نية منصرفة الى الخبز * وان نوى ان لا يأكل ما يتخذ منها جعلت
يثمة ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى بحمل كلامه * وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع
على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قوله ما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث
باكل عين الخطة * اشار محمد في الايمان الى انه لا يحنث بآكل عينه على ما يصنع منها وهذا
اشارة الى انه لو اكل منها لا يحنث * وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث
ان اكلها خيرا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بقول عين الخطة عندهما وانما ورد السؤال
على هذا الوجه لان اكل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازة فيحصل الجمع بين الحقيقة
والمجاز * وهذا الوجه هو الصحيح عند الشيخ وشمس الأئمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة
الشافعية * وذكر الشيخ الامام المعروف بخواجه زاهدان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الخطة
لعين حقيقة ولغير مجاز وانما لا يحنثان في لفظ واحد لانه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز
والسويق لما قلنا فكذلك الدائم بنوا نصرف يثمة الى الخبز لا يحنث الحقيقة مرادة * وما ذكر في الجامع
ما أول نحن قوله وان قضى حثاى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على
قولهما اذا لم يكن له نية * واما المسئلة الثانية فهي ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فإين
يقع على الكرخ الذى هو حقيقة كلامه عند ابي حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع يده عليه
ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف
من وجه كذا ذكر الامام المعروف بختان * وعنهما لو اغترف منه يده او اناه فشرب
يحنث * ولو شرب كرما قبل لا يحنث على قولهما اذا لم يذوق ذلك * كى لا يصير جامعا
بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز * واما
المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله الله على ان انعموا رجب وهذه المسئلة على ستة
اوجه * ان لم يوشىا * او نوى النذر ولم يضر باله العين * او نوى النذر ونوى ان لا يكون
يمينا يكون نذرا بالاتفاق * ولو نوى العين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق * ولو نواهما
او نوى العين ولم يضر باله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثانى عند ابي يوسف وكان
نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله حتى يلزم القضاء والكفارة جميعا بالقوات في
الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع العين مختلفان بلا شبهة لان موجب
النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند القوت لا الكفارة فموجب العين المحافظة على البر والكفارة
عند القوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتهما * ثم هذا الكلام قلندر

وكذلك قالوا فإين
حلف لا يشرب من
الفرات اعني حث ان كرخ
او اغترف وقال ابو حنيفة
ومحمد وجههما الله فإين قال
لله على ان اصوم رجباته
ان نوى العين كان نذرا
ويعيناهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم يوثق بمجاز لتوقف ثبوته به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لماس من الدلائل فيرجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بشين المجاز مرادا في الوجه الثاني * ورجب منصور اذليس فيه الا العلية وفي الحديث ان رجبا شهر عظيم الا ان الشيخ جملة ههنا غير منصور لان المراد منه في هذه الين هو الرجب الذي يتقب الين لارجبهم فكان معد ولاعن الرجب المعرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلية كما في مصر اذا اردت معربوك على ما عرف * قوله * اما ابو يوسف ومحمد قد علا باملاق المجاز وعمومه * اذا كان لفظ حقيقة مستعملة في مجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما ومنصرف السرفيه * ثم المجاز ههنا وجهان * احدهما ان يعمل باكل الخطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الخطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في حرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجدو حنطة في ارض كذا اي اجدو خبز ويقال فلان ياكل الخطة اي خبز الخطة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى التعارف وان كانت الحقيقة يمكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيبحث باكل الخبز ونحوه ولا يصح باكل العين * والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يعمل كل الخطة عبارة عن اكل ما فيها يعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الخطة ويراد ما فيها من الاجزاء اي طعامهم من اجزاء الخطة لان اجزاء الشعر واذا صار عبارة عن اكل ما فيها يبحث باكل العين كما يبحث باكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لاعتبار الحقيقة كما في مسألة وضع القدم * ولا يقال فلي ماذكر ثم يلزم ان يبحث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها * لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون ما اكل من جنس ما كان موجودا في الخطة فلا يبحث كذا ذكر شمس الائمة * وذكر الامام خواهر زاده رحمه الله ان على قول محمد يبحث * قوله * والشرب من الفرات * تكلموا في كيفية المجاز هنا قال بعض مشايخنا يعمل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في قس الفرات فلا بد من ان يضمر فيه ماء الفرات * ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يبحث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات يفتي ان يبحث كما لو نص عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات * بل الصحيح ان يعمل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجازا يعرف الاستعمال به * يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فيبحث بالكرم والاعتراف جميعا لعموم المجاز لاعتبار الحقيقة * فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح فيه عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يبحث لانه نوى ما يحتله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء * وعنده العامة لا يصح لان الله غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لا عموم له فلا يصح

قيل له اما ابو يوسف ومحمد رحمه الله فقد علا باملاق المجاز وعمومه لان الخطة في العادة اسم لا في باطنها ومن اكلها او ما يتخذ منها فقد اكل ما فيها والشرب من الفرات مجازا لشرب من الماء الذي يجاور الفرات ونسب اليه هو هذه النسبة لا يتطوع بالاواني لذكر تافي الجمع فصار ذلك علا بمومه لاجما بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله أنت طالق كذا في الجامع البرهاني ﴿ قوله ﴾
فاما مسئلة النذر فليس بجمع بمعنى ليس مذكرا في تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين
بجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة
وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجه
اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لاحتماله ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لم
المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار النذر يحرم المباح بواسطة
حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية
او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها
النبي لم تحرم ما حلال الله لك ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليها
بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية
وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل
الكوفة فكان النذر بواسطة موجه يمينا لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس
بممتنع كشراء القريب سمى اعتقا في الشرع ويستعمل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه
بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرّم
منه عتق عليه فكان الشراء اعتقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته * وكالهية بشرط
العوض هية باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا ﴿ فان قيل ﴾ لو كان النذر يمينا
باعتبار موجه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوتها الى نية كالعتق في شراء القريب واليه ذهب سفيان
الثوري حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة
فخاضت كان عليهما القضاء والكفارة ﴿ قلنا ﴾ باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت
اليمين من ان يكون مرادة بما فصارت كالحقيقة المجهورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل *
والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور
به ثابت نواه اولم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على قصد فان التص بجهله يمتنع عند القصد
ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين في بصير التحريم
الثابت به يمتنع لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز * وذكر شمس الائمة في شرح
كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه ثلثان * احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين
كقبوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة ظله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء
واللام تعاقبان ظل الله تعالى خبرا عن فروق آدم ثم وفي موضع آخر آدم ثم به * والاخرى
نذر وهى قوله على الا ان عنب الاخلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فعمل عليه فاذا
نواهما قد نوى بكل لفظ ما هو من احتماله فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في
كلمة واحدة بل في كلين وذلك غير مستبعد * فلي هذا يكون قوله على ان اصوم ايجابا

واما مسئلة النذر فليس بجمع
بل هو نذر بصيغته ويمين
موجه وهو الايجاب لان
ايجاب المباح يصلح يمينا
بغير تحريم للمباح وصار
ذلك كشرى القريب
فملك بصيغته وتحرر
بوجه هذه مثله

في نفسه وجواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمك في قولك والله ان اكرمتني لا كرمك
جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال
والله لا صرم من كذا فيحتمل ان يصلح جوابا لقسم من حيث المعنى * وذكر في بعض شروح
هذا الكتاب ان معنى قوله قد بصيغته عين موجه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان
غير واجب فالنذر يصير واجبا واليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان ثبت الوجوب لغيره
كما ثبت لعينه واردة اليمن صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمن يكون يميننا
فعل ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فانوى اليمن حصل ههنا دليلان احدهما يدل
على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بها اذ لا تنافي
بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف لصيلين ظهر هذا اليوم
يصير واجبا لغيره بصدان كان واجبا لعينه حتى لو فات عليه القضاء والكفارة فكذا هذا *
ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه في الكتاب ايجابا * لا أقول
انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بايجاب من الشرع فيثبت الايجاب به اقتضاء
قسمى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاء * والاوجه ان يقال المراد من الوجوب المعنى اى هو يمين
بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه * ويؤيده ما ذكر في بعض الجوامع قال نوى اليمن
قد نوى ما هو معنى النذر * قوله * وطريق الاستعارة كذا * اعلم ان الاستعارة في
اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهى ان تذكر احد طرفي التشبيه
وترد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به الداعلى ذلك بابالك المشبه
ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد التجماع مدعيا انه من جنس الاسود
فيثبت للتجماع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سطر في التشبيه بافراده في الذكر *
وانما سماه هذا النوع من المجاز استعارة لتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم
ينمى ادعى في المشبه كونه داخل في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برزفيا صادف من جانب المشبه به
في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهره الخال من الدعوى بروز السمع مع الثوب المستعار
في معرض السعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا قش ملك والآخر ليس كذلك * والتشبيح
حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسب اسم الاسد اكتسبه الهيكل
المخصوص اياه نظرا الى الدعوى * وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانهما
عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره التشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز تشبيه *
وايضا ليس كل مجاز من باب البدع وكل استعارة هى من البدع فلا يكون كل مجاز استعارة *
وايضا فان العارية ان يعطى المعير المستعير ما عنده فاذا قلت رأيت اسدا قد ائمت الاسدية
لرجل فقد حصل المستعير ما كان حاصل المعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما
كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز
يعنى المرادف له كانهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان الفظة استعير عن محل الحقيقة المعنى المجازى

وطريق الاستعارة عند
العرب الاتصال بين الشئين
وذلك بطريقتين لآلاف
لها الاتصال بينهما صورة
او معنى

لعلاقة بينهما استعارة التوب * وعن هذا قيل لا يدل في الاستعارة * من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلاً * والمستعار له وهو الشجاع * والمستعير وهو المتكلم * والمستعار وهو اللفظ * والاستعارة وهي التلفظ * وما تبع به الاستعارة وهو الاتصال بين المثلين كالإدب في استعارة التوب من المستعار عنه وهو الملك * والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس التوب * والمستعير وهو الذي يلبس التوب * والمستعار وهو التوب * والاستعارة وهي الالتباس * وما تبع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * وإذا عرفت أنه لا بد من أن يكون بين محل الحقيقة والمجاز تماثل خاص يكون ذلك باعتبار استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الأمر أو كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركاً لا مجازاً * فاعلم ان العلماء وإن حصروه بنسب على الاستقرار في خمسة وعشرين نوعاً * أطلق اسم السبب على السبب كقوله عليه السلام بلوا أرحاكم ولو بالسلاسل أي صلوها فإن العرب لما رأته بعض الأشياء اتصل بالندوة استعارت عنه البلب لعنى الوصل * وعكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الأثم حتى ضل عقلي * كذا الأثم يذهب بالقول * صمى الحجر إنما لو كونه مسبباً لها * وأطلق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يحملون أصابعهم في آذانهم أي أظلمهم وعكسه كقوله من اسمه كل شيء هالك الأوجه أي ذاته * وأطلق اسم المزموم على اللازم كقوله تعالى أم أترنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاماً لا منها من لوازمه * ومنه قيل كل صامت مطلق أي أترادخوت فيه يدل على محذوفه فكانه ينطق * وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم إذا حاربوا شدوا ما زرعهم * دون النساء ولو باتت بأظفار * أريد بشد المزرع الاعتزال عن النساء لأن شد الأزار من لوازم الاعتزال * وأطلق أحد المتشابهين على الآخر كإطلاق اسم الإنسان على الصورة المنقوشة لتشابهها شكلاً وأطلق اسم الأسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة للأسد * وأطلق اسم المطلق على المقيّد كقول الشاعر (شعر) فبالتيأمني جيماً وليتنا * إذا نحن متناصبنا كفنان وبأيت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان * أي قبل يوم القيامة * وعكسه قال شرح أصبح ونصف الخلق على غضبان يريد أن الناس بين محكوم عليه وبحكمه له أن نصف الناس على سبيل التعميد والتسوية * ومنه قول الشاعر (شعر) أدامت كان الناس صنفان شامت * وآخر من بالذي كنت أفضل * وأطلق اسم الخامس على العام كقوله تعالى وحسن أولئك رفيقا أي رفيقاً * وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وأنا أول المؤمنين لم يرد الكل لأن الأنبياء كانوا قبله مؤمنين * وحذف المضاف سواء أقيم المضاف إليه مقامه كقوله تعالى أخباراً وأسأل القرية * أو لا كقول أبي دواد (شعر) أكل امرئ تحسين امرأ * ونار توقد بالليل نارا * ويسمى هذا مجازاً بالنقصان * وعكسه كقول الشاعر (شعر) أتا ابن جلا وطلح التايأ * متى أضع العمامة تعرفوني أي أتا ابن رجل جلا أي أوضعه امرأ * (وتسمية)

لان كل موجود من الصورة صورة ﴿ ٣٨١ ﴾ ومعنى لئالك لهما فلا يصور الاتصال بوجهك اما لئالك قتل قولهم

للبيد جاورا للشعاع اسد
لا اتصال وشبهة في المعنى
بينهما واما الصورة نقل
تسمية للطر نساء قالوا
مازلنا نطاه السماء حتى
اتيناكم اي الطر لا اتصال
بينهما صورة لان كل
عال عند العرب سماه
والطر من الصواب ينزل
وهو سماه عندهم قسي
باسمه وقول الله عز وجل
اوجاء احد منكم من
الفاط وهو المطمئن من
الارض يسمى الحديث
بالفاط لمجاورة صورة
في العادة وقال تعالى اي
اراني اعصر خيرا اي
عبدا لا اتصال بينهما ذاتا
لان الصب مركب بغيره
وملة وقبوره فليكن
في الاسباب الشرعية
والعلل هذين الطريقتين
في الاستعارة وهو
الاستعارة بالاتصال في
السورة وهو السببية
والتعليل لان الشروع
ليس بصورة تحس
فضلا للاتصال في السبب
نظير الصور فيما تحس
والا اتصال في معنى
الشروع كيف شرع
اتصال هو نظير التسم
الاخر من المحسوس

وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالفاط الذي هو المكان
المطمئن من الارض * وتسمية الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية النيب بالجر * وتسمية باسم
ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * والفاط اسم الحمل على الحال كقوله
عليه السلام لا يفضض الله فاك اي اسنك * وعكسه كقوله جل جلاله واما الذين ابضت
وجوههم في رحمة الله هم فيها خالدون اي في الجنة لانها محل نزول الرحمة * والفاط
اسم الله الشيء عليه كقوله عز وجل حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لي لسان صدق
في الآخر نبي ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذا اللسان كونه * والفاط اسم
الشيء على ماله كقوله فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر يا كنان كل ليلة
اكاكاي من اكاك * والفاط التكررة في موضع الاثبات للمعوم قال تعالى علت نفس
ما حضرت اي نفس كل * ومنه دع امرأ وما اختاره اي اترك كل امرئ واختياره *
والفاط العرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي باطن
ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير * والفاط اسم احد الصديقين على الآخر كقوله تعالى وجراسية
سبية مثلهما فانها من البتدي سبية ومن الله حسنة * ومنه ما يقال قاله الله ملاحين ماك
يربون به الدنيا وان كان هو الدنيا عليه * والحذف كقوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا
اي لا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى ليس كئله شيء ولكن ما حضره الشيخ في قوله
وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقتين لئالك لهما اضبط ما ذكره اذ لا يناد
يشذ عنه شيء ما ذكره ولا ينبغي عليك تماثل بعضها في بعض ﴿ قوله ﴾ كل موجود
من الصور اي من المحسوسات التي يجري في اسمائها المجاز * ونظير الشمس الاثمة فان كل
موجود مصور يكون له صورة ومعنى ما زلنا نطاه السماء حتى اتيناكم اي كنان في ظن وردغة
بسبب الطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم رعيان
وان كانوا غضايا اي اذا نزل الطر بارض قوم وبنت الكلاء رعيان وان كان ذلك القوم كارهين
غضايا ولم يلتفت الى غضبهم * الاتصال بينهما اي بين الصواب والطر ضرورة لان السماء اسم
لكل ماعلاك فاطك * ومنه قيل ليقف البيت سماء وقال تعالى فليمد سبب الى السماء
والطر ينزل من الصواب وهو سماه عندهم فكان بين الطر والصواب الذي هو السماء اتصال
فسي الطر باسمه وهو السماء * سمي به الفاطي سمي الحديث باسم المكان المطمئن وهو الفاط
لمجاورة اي لمجاورة الحديث المكان المطمئن صورة في العبادة لانه يكون في المطمئن من الارض
عادة وهو من قبيل اطلاق اسم الحمل على الحال كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
لا اتصال بينهما اي بين الصبر الذي يصير خيرا وبين الصب * لان الصب مركب بغيره فليكن
من كل شيء ويقال تركب بين فلان مثافلين اي يا كنان التفل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن
لهم لبن وكان طعامهم الحب ﴿ قوله ﴾ فليكن في الاسباب الشرعية والعلل والاحكام
ايضا اي في المشروعات جمع * هذين الطريقتين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

بها الاستمارة فيها بالاستمارة الجارية بين السبب والسبب والعلة والمعلول في الشرعيات
 بالجارية التي بينها نظير الاستمارة في المحسوسات بالاتصال الصوري وهو معنى قوله فصار
 الاتصال في السبب نظير الصور فيما يحس لانه لاناسبة بين السبب والسبب معنى اذ معنى السبب
 الاضفاء الى الشيء ومعنى السبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى
 المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل
 اتصال المطر بالسحاب * والاستمارة الجارية في المشروطات بالمعنى الذي شرعت له نظير
 الاستمارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي * فنظير الاولى استمارة الثمرة بهلك والمفاط
 العتق لازالة الملكة فانها جازئة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لابل المعنوي اذ ليس
 بين معنى الثمرة ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك التمتع *
 ونظير الثانية استمارة الحوالة لوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة
 ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استمار محمد رجه الله لفظ الحوالة
 لوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض
 رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقد الدين ويقال له اجل رب المال عليهم اى وكله قبض
 الدين * وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالته والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة
 لتشابههما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما
 يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيصور استمارة احدهما للآخر قال
 الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اى بورتكم * قوله * ولا خلاف بين الفقهاء رد لقول من
 زعم ان الجواز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه
 الالفاظ انشأت في الشرع وانها افعال جارحة للكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة
 افعال سائر الجوارح ومن فعل فلا حقيقة واراد ان يكون فعلا فلا آخر لا يكون كذلك
 فكذلك افعال هذه الجريحة وانما يدخل الاستمارة والجواز في الالفاظ التي من باب الاخبار
 والامر والتهى ونحوها * وعند العامة يجري الاستمارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب
 لما وضعت طريق الاستمارة او استعملت الجواز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذا
 منهم بالاستمارة لكل متكلم من جلتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل
 كان اذا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقولهم انها انشاء افعال والجواز يجري في
 الاخبار قلنا الجواز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ
 وان جعلت انشاءات شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستمارة جازئة في الكلام
 اذا وجد طريقها كما في الامر والتهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شديد
 كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث للمعنى الذي هو طريق الاستمارة فهو
 نظير الالفاظ الغفوية كذا في الميزان * ان الاتصال بين الفظين اى ان مدلوليهما من
 قبل حكم الشرع * وانه ليس بحكم يختص بالغة اى طريق الاستمارة او الاستمارة على

ولاخلاف بين الفقهاء ان
 الاتصال بين الفظين من
 قبل حكم الشرع يصلح
 طريقا للاستمارة فانه ليس
 بحكم يختص بالغة لان
 طريق الاستمارة القرب
 والاتصال وذلك ثبت
 بين كل موجودين من
 حيث وحيدا والمشروع
 قائم بمعناه الذى شرع
 له وسماه الذى تعلق به
 فصحت به الاستمارة

تأويل الجواز * وذلك ثابت اى القرب والاتصال يثبت ويتحقق * وبين كل موجودين اى
بين موجودين من حيث وجدنا فان كان وجودهما حاسبا يتحقق الاتصال بينهما ويصير باعتبار
الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود *
والمشروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو الملك فانه مشروع قائم بمعناه
وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تماق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة
كما فى المصوبات * فثبتت به اى ذلك الاتصال الاستعارة * وحاصله ان الاتصال الذى
هو طريق الاستعارة يتحقق فى المحسوس والمشروع جميعا صورة ومعنى فيجوز به الاستعارة
فى الكل لما مر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لاهل التوقيف *
والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وبسيه الذى تعلق به كالتكاح يتعلق بوجوده بكلام
التصاقدن الذى هو سيه ومعناه الذى شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع
والهبة وجميع المشروعات * قوله * ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ * يانه ان تعلق حكم
الشرع بما جعل سببا له على نوعين * تعلق يدرك بالمثل وتعلق به ايه كان ثابتا قبل الشرع
وقد كانت اللفظة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالتكاح واشياء ذلك ولهذا
لا يترك ثبوت الملك بالبيع والحل بالتكاح احد من اهل الملل * وتعلق لا يدرك بالمثل بان
لم يكن ثابتا قبل الشرع ولادل عليه اللفظة كتعلق وجوب الحد بالقدف وشرب الخمر ولهذا
ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة اما يجرى بين الشيئين اذا عقل
بينهما اتصال وتعلق لفظيا لا يعقل فكانت جارية فى القسم الاول لا فى القسم الثانى واذا كان
كذلك كانت هذه استعارة فى اللفظ القنوى فى التحقيق لان الشرع لم يشره عن موضوعه
بل قرره على ما كان فيصح كما فى سائر الالفاظ القنوية وكما قبل تقرير الشرع بانه * قال شمس الائمة
رحمه الله اذا تأملت فى اسباب المشروعات وجنتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل
اللفظة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع مشروع
لايجاب الملك وموضوع له ايضا فى اللفظة * وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم
اذ هو مضاف الى الفاعل * وسببا مفعول ثان لشرع * ولا يثبت خبران * وما شاكله نحو
الهبة تدل على الملك لفة والاجارة تدل على ملك النصفة لفة وكذا الاجارة والوكالة واشياءها
* قوله * وهذا * لما اقام الدليل على ما ذكر شرع فى بيان كونه متقفا بين الجمهور فقال
وهذا اى استعمال الجواز فى الالفاظ الشرعية كثير فى مسائل اصحابنا وكذا الشافعى رحمه الله
يخير استعارة لفظ الشرع لطلاق كما هو مذهبنا وهى العكس على مذهبه وكذا لم يمنع احد
من السلف عن استعمال الجواز فى الالفاظ الشرعية فثبت انه لا خلاف فى هذا الفصل بين
الجمهور * قوله * مجاز استعاراتى ترد على وجه التأكيد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف *
لانه انعقد هبة نفي لقول بعض اصحاب الشافعى ان التكاح فى حق النبي صلى الله عليه وسلم
بمنزلة الترسى فى حق الامة حتى يصح بلاولى ولا شاهد بلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

ولان حكم الشرع متعلقا
بللفظ شرع سببا لوعة ثبت
من حيث يعقل والالفاظ
دال عليه لفة والكلام
فيما يعقل ولا استعارة فيما
لا يعقل الا ترى ان البيع
تعلق العين شرعا ولذلك
ويشعرك فذلك معاشا كله
وهذا فى مسائل اصحابنا
لا يعضى وقال الشافعى
رحمه الله ان الطلاق يقع
بللفظ الشرع بمجاز او بالعاق
يقع بلفظ الطلاق بمجاز
ولم يستع احد من السلف
عن استعمال الجواز فثبت
نكاح النبي عليه السلام
بللفظ الهبة بمجاز مستعار
لا انه انعقد هبة
لان تملك المال فى غير المال
لا يتصور وقد كان فى
نكاحه وجوب المدنى
القسم والطلاق والعدة
ولم يتوقف الملك على
القبض فثبت انه كان
مستعارا ولا اختصاص
للسلف بالاستعارة ووجوه
الكلام بل الناس فى
وجوه التكلم سواء ثبت
ان هذا فصل لا خلاف
فيه

زيد على التسع ولا يزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول
 فقال الشيخ تكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينقد تكاحا لاهية لان الهبة تملك المال بغير عوض
 وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن استحكام الهبة ثالثة من توقف
 الملك على القبض وحسب الرجوع لواهية بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه
 السلام ان تزوج زوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع من الهبة بعد التسليم وقد كان
 في تكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه
 قيمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يريد زيادة محبة عليه السلام لبعض نسائه * وقد
 قيل كانت الموهوبات اربعا * ميمونة بنت الحارث * وميمونة بنت خزيمة ام المساكين
 الانصارية * وام شريك بنت جابر * وخولة بنت حكيم كذا في الكشف * وكذا الطلاق
 كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما * وكذا العدة كانت
 واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحمل لمطلقة الخروج من المنزل ما دامت في العدة وهذه الاحكام
 كلها تنافي التسري فرفضا انه انعقد تكاحا لاهية كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعي *
 ثبت انه اي لفظ الهبة كان مستعارا لتكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام
 ثبت في حق الامة لانه ليس لرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان
 معنى الخصوصية هو الضيق والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ التكاح قد
 كان عليه السلام افصح الناس * قوله * خير ان الشافعي امتنعه منقطع بمعنى لكن من قوله
 هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي توافقنا في جواز جريان الاستعارة في اللفاظ الشرعية
 الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التملك لتكاح وبأي ان انعقد التكاح الا بلفظ التكاح والتزويج
 لما ذكر لان الاستعارة لا يجري في الالفاظ الشرعية * اما بيان المسئلة فنقول التكاح
 ينقد بلفظ التكاح والتزويج والهبة والصدقة والتملك عندنا ولا ينقد بلفظ الامارة والاباحة
 والاحلال * واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجار والرهن والقرض والصحيح انه لا ينقد
 بها * واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء قبل الانعقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت
 نصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة
 وقيل ينقد وهو الصحيح كذا في طريقة الحاجة * وانما ينقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج
 منها التكاح حتى لو طلب منها التمكن من الولي قالته توهبت نفسي منك وقيل الزوج لا يكون
 تكاحا كذا في الطلم واليه اشير في فتاوى القاضي الامام فخر الدين * وكان شيخنا رحمه الله
 يقول ناقلا عن بعض القضاة انه يشترط النية في الهبة لانها البتة لوفاء وهبتها منك
 لتخدمك قتال قبلت لا يكون تكاحا فلما احتلت الهبة الخدمة والتكاح لا يتعين التكاح الا
 بالنية وما عرفت بهذه الرواية * وعند الشافعي رحمه الله لا ينقد الا بلفظ التكاح او التزويج
 عري كانا البتة او غيره في الاصح * وفي قول لا ينقد بغير العري فان لم يحسن الماقد العربية
 قوض الى من يحسنها * وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينقد الا بلفظ * والمعنى فيه

خير من الشافعي رحمه
 الله ابي ان ينقد التكاح
 الا بلفظ التكاح او التزويج
 لانه قد شرع لامور
 لا يحمي من مصالح الدين
 والدينا ولهذا شرع
 بهذين اللفظين وليس
 فيهما معنى التملك بل فيهما
 اشارة الى ما قلنا في معنى
 الانتقال عنه لتصور اللفظ
 من اللفظ الموضوع له في
 الباب وهذا معنى قولهم
 عقد خاص شرع بلفظ
 خاص وهذا كلفظ
 الشهادة لما كان موجبا
 بنفسه بقوله اشهد لم يتم
 الجين مقامه وهو ان يقول
 احلف بالله لانه موجب
 لغيره فلم يصلح الاستعارة

ان النكاح شرع لمقاصد جملة لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة
ووجوب الثقة والمهر وجريان التوارث وتحسين الدين وثبوت ضفة الاحسان وغيرها وانما ثبت
المالك فيه بعمارة ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بقصد النكاح لا مقصودا في الباب فشرع
بلفظ بني من هذه المعاني لئلا وهو النكاح والزواج فان النكاح في اللغة عبارة عن الصم الذي يدل
على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح العيشة وكذا لفظ الزوج بني من هذه المقاصد لانه يعني
لغة عن ازدواج والتلفيق بين الشئيين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخلف ومصرأى
الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك ولهذا لا ثبت بهما ملك العين اصلا والهبة
وسائر الاقفاط الموضوعة للتملك لا بني من هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال منه اعني عن اللفظ
الموضوع له وهو النكاح او الزوج الى هذه الاقفاط لقصورها عن اللفظ الموضوع له في
هذا الباب في اعادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان
ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع
لانه ليس في النكاح الاستحلال الفرج فلام يميز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى
الفاظ التملك كان اولى * الان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتقد بلفظ الهبة مع
قصور فيه فخصها عليه وتوسعة لغات في حقه كما قال تعالى خالصتك * وهذا معنى قول
اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا ثبت بدونه * شرع بلفظ خاص
اي بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره * وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو
معنى قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه
كما في الشهادة لما كان له اللفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامة
لفظ آخر مقامه هو اليمين حتى لو حلفوا قالوا الله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال
لا يجب القضاء به * وكان المعنى فيه هو ان اليمين ملو ضمت للاثبات بل لدفع الاثبات انما يتحقق
فيه بواسطة الدفع والينة وضمت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة
مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا يهذين اللفظين ثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ
الهبة وغيره انما ثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ماوجب المقاصد
بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره * ويجوز
ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى
ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوحدة لانه لفظ الشهادة قال جل ذكره شهد الله انه
لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز
اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اهل اوتين مقامه لان
لفظ الشهادة انشأه ذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا ينوب مناه * قوله * وكذلك
عقد المساوضة اي وكالشهادة شركة للمساوضة فانها لا تنقد الا بلفظة المساوضة متدكم * وانما
قيد به لان عنده المساوضة ليست بمشروعة اصلا حتى قال ان كان في الدنيا عقد فاصد فهو

وكذلك عقد المساوضة
لا ينقد الا بلفظ للمساوضة
متدكم كذلك حتى من
الكرخي لان غيره لا يؤدي
عنده

المفاوضة وربما قال انه نوع من القهار * كذلك حكى عن الكرخي يعني حكى هذا المذهب عن ابي الحسن الكرخي * لان غيره اى غير لفظ المفاوضة من الانقضاء التى تؤدى معنى الشركة * لا يؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ ما من التفويض معنى به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض الصنف الى صاحبه في جميع مال التجارة * او من قولهم الناس فوضى في هذا الامر اى سواه لا يأتين بينهم ومعنى به هذا العقد لانه مبنى على المساواة في المال والرجح والافاضة التى تستعمل في الشركة ويؤوب بعضها عن البعض لا يؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة * وفي البسوط وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان المفاوضة لا يعقد الا بلفظة المفاوضة حتى اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عتانا جاملوا العنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما * قال وتأويل هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيها الرضا * بحكم المفاوضة قبل علمها به ويجعل نصريهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله * فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرنا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعبر هو المعنى دون اللفظ * قوله * ولهذا لم يجوزوا اى ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ من تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الاحاديث بالمعنى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والجميع وكان مختصا بجموع الكلام فلا يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه * ولكن هذا القول غير مأخوذ عندهم فان صاحب القواعد ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم ان اللفظ الحديث فالقول فيه على المعنى لا على اعادة اللفظ فيه واما الذى يجب العمل به منها فيه لا يجوز الاخلال بلفظه كقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله عليه السلام خمس يقتلن في الحل والحرم وما شبه ذلك * قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علمنا فاحتجوا بقوله تعالى وامراء مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستكنها خالصة لكناى اخطينا لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهورا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك ونهى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة جاز لامة الاحيت ثبت الخصوصية * وقوله تعالى خالصة مصدر مؤكد كوعده الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احلنا لك خلاصا * والفاعل والفاعلة في المصدر غير عزيز كالخراج والقاعد والماعية والكاذبة كذا في الكشف * او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك يتبريد وكان عليه السلام خصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل يجب البذل سكرما * والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقتها فان المذكور في اول الآية احلنا لك ازواجك اللاتي اتين اجورهن وفي سياقتها قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فرضا ان انخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا برضى ومهر * ولان الخصوصية لابانة الشرف ولا يأتين ذلك في التخصيص باللفظ اذ ليس في الحلق العبارة باللفظ

ولهذا لم يجوزوا رواية الاحاديث بالمعنى والجواب ان لفظ التيمم والهبة وضع لك الرقية وملك الرقية سبب لك التيمم لان ملك التيمم ثبت به بما اذا كان كذلك عام هذا الاتصال مع ما ذكرنا من المجاورة التى هي طريق الاستعارة لهذا الاتصال بين السبين والحكمين

دون لفظ قائمة ولا عصر في العبارة ولا خرج خصوصا ان كان انصح العرب واليهما
القائمة في الاحكام التي تتعلق بالاقاط * واما في هذا المسئلة على رضى الله عنه ما روى عن رجل
وهو ابنه لعبد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك * ولما ثبت الانقضاء بلفظ الهبة ثبت
بلفظ البيع بالطريق الاول لانه مملوك في الايجاب ويزيد عليه بالبيع والنكاح ليكون البيع
نكاح الباع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ
في الكتاب بقوله والجواب اى عمال الشافعي انه لا يجوز اقامة القاط التملك بمقام لفظي النكاح
والزواج لانعدام الجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر القاط التملك * وضع اى كل واحد
منهما ملك الرقبة * وملك الرقبة سبب ملك التمتع اى موجب له اذا كان المملوك قابلا لان
ملك التمتع يثبت به تعالىه فكان القاط التملك سببا لملك التمتع وقد ثبت من مذهب العرب
استعارة القفل لغيره اذا كان سيال كما استعارت لفظ السماء لكتلة في قولهم * اذا سقط السماء
بارض قوم * اى الكلال بدليل قوله وعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر
سبب الكلال وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى
الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الشان ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك
التمتع والقاط التملك بواسطة ملك الرقبة فام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين *
فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين الدين والحكمين *
المراد بالدين القاط التملك والقاط النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك التمتع فالانصال
بين السنين ثابت من حيثان كل واحد يوجب ملك التمتع احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة
وكذا بين الحكمين لان ملك التمتع يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الاقاط مقام القاط
النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك التمتع يثبت بالقاط التملك بواسطة ملك الرقبة * قال شمس
الافتوح رحمه الله ولا حاجة الى التبيين في انقضاء النكاح بالقاط التملك لان المملوك الذى اضيف اليه
تمتع لهذا الجواز وهو النكاح تنبؤه عن قول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالقاط التملك لصلحية
المملوك بوصف بالحقيقة * فان قيل * ملك التمتع في النكاح غير ما يثبت في ملك الدين لانهما
في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون
الاخر والقاط التملك لا يعرف سببا لغيره الاول من ملك التمتع بل عرف سببا لغيره الاخر فلا
يجوز اثباتهما * قلنا * ملك التمتع عبارة عن ملك الانتفاع والوطن وهو لا يختلف في النكاح
وملك الدين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حال اذ انما قام في باب النكاح ثبت مقصوده وفي ملك
الدين يثبت تعالىه وقبح مختلف الحكم تغاير الحالة مع اعداد الذات كالثرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق
الشجر ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم تغاير الحال دون الذات ونحن اما اعتبرنا
اللفظ لايات ملك التمتع في المملوك فثبت على حسب ما يحتتمه المملوك فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا
بملك التمتع قصدا لاجل ما يثبت فيها احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك الدين * قوله * والجواب
عما قال اى عمال الشافعي ان النكاح عقد شرع لا مورد لاصحى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان هذه
ادحكلم من حيث هي غير
محصورة بجلت فروعا
وغرات للنكاح وبني
النكاح على حكم الملك
عليها لا تهمر معقول مطوم
الترى انه للمهر يلزم بالعدد
لها ولو كان ما ذكرت
اصلا وهو مشترك للمص
ايجاب الموضع على
احدهما ولهذا كان
الطلاق يبدل الزوج لانه
هو الملك واذا كان كذلك
قلنا لشرع هذا الحكم
بلفظ النكاح والزواج
ولا يختص بالملك وضما
ولقة فلان يثبت بلفظ
الملك والبيع والمهر وهو
الملك وضما اول

فلا ينفذ البلفظ النكاح والزواج هو انما لا ينسد ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك
التمتع واموراءه من فروع النكاح وعمرائه لا ينفذ الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن
ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولا نها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد
تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هي المقصود والاصل فيه وان يكون النكاح
مبنيها اذ لا بد للامر الاصل ان يثبت مقبب علته لا بحالة كسائر الاحكام مقبب اسبابها فيجعل
مبنيها على حكم الملك لرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام
على المرأة كالقوى على الامة وبدليل ان البذل وهو المهر يلزم بالقد لها عليه * ولو كان
ما ذكره الشافعي من الصالح اصلا في النكاح لما كان يحجب البذل على احدهما خاصة لان تلك
المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة وثبت في حق الجميع قطعاً فكان
جعله اصلا في النكاح اول * واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصل في النكاح ما ذكرنا
وهو الملك قلنا الى آخره والتعريب ظاهر وقوله وضما لفة ترادف * او وضما اى في اصل
الوضع * ولفة اى في استعمال اهل اللغة * قوله * وانما صلح الايجاب جواب سؤال
يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصل فيه اثبات الملك ينبغي ان لا ينفذ
النكاح بل بلفظ النكاح والزواج لانهما لا يثبتان عن اثبات الملك بوجه لفة * او كان استعمال
الفاء التخليك فيه اولى من استعمال لفظي النكاح والزواج * قال انما صلح الايجاب اى
اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العين لهذا الحكم في اثبات هذا الملك بهما
والعلم يثبت الحكم بعينه لا بعينه بمنزلة النص في دلائل الشرع * وبيانه ان الاسم الموضوع
لشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه اولم يعقل لان الحقيقة ثبتت بالسمع من غير ان يعقل
معناها الا ترى ان الاعلام يدل على سميتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا
والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كان
النصوص بوجوب الاحكام بعينها سواء عقل معناها اولم يعقل * وكان هناك اذا احتج الى
القياس بغير المعاني فكذلك هنا اذا احتج الى الاستعارة بغير المعاني ليصح استعارة هذا
المفطلي آخر * فلابت الملك الذي هو مقصود في الباب * بما اى بلفظي النكاح والزواج *
وضمان غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صحت التعدية به اى صحت
تعدية ثبوت الملك وكان الباء زائدة * اوجعت تعدية ثبوت الملك * به اى يكون الملك ثابتا
واباء للنية الى ما هو صريح في التخليك وهو الالفاظ المتنازع فيها * وهذا بخلاف لفظ الاجارة
والاعارة والاحلال واخوتها فان الاجارة والاعارة لتخليك بملك التمتع بعوض وغير عوض
وملك التمتع لا يكون سلبا لملك التمتع بحال * والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف في موضعه
مع ان الاقراض في فعل التمتع لا يصح لان عملها الادنى والاستعراض في الحيوان لا يجوز *
واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك التمتع اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما
او ابحه له او اذنه ان يتعم به لا يملكه وانما يملكه على ملك الجميع فكذا اذا استعملت في النكاح

وانما صلح الايجاب بلفظ
النكاح والزواج وانما
يوضع الملك لانها اسمان
جملاهما هذا الحكم والعلم
يعمل وضما ليعناه بمنزلة
النص في دلائل الشرع
وانما يعتبر المعاني لعمدة
الاستعارة على نحو
ما يستعمل في غيرها
التي بها وضما صحت
التعدية الى ما هو صريح
في التخليك

لا يثبت بها الملك * وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجه الخلافة مضافة
الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا * فان قيل * الهبة ايضا
لا توجب الملك مالم ينضم اليها القبض * قلنا * الهبة لا توجب ابتداء الملك ولكن تضعف
في السبب لثمة من العوض تاخر الملك الى ان تقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل
في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا
كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس المقدس يصير كالمقبوض ولهذا
لومات عقب القدر قرر البذل فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فوجب الملك
بنفسه كذا في المبسوط * وقال القاضي الامام رجدة انه ان رآه الملك من الهبة ليس من
موجب الهبة فان القبض لوسيق الهبة ملك بنفسها ولكن تقيا من المتبرع عهدة مالم يترج به
واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا بالتأخر الملك تقيا لعهد
عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل * قوله * فان قيل فعلا
صح * هذا السؤال رد على قوله فبحث الاستعارة لهذا الاتصال بين السيين واليمين *
وتوجهه ان يقال لو صححت استعارة البيع لنكاح للاتصال بينهما من حيث السبية يلزم ان
تصح استعارة النكاح لبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا يله
من طرفين يقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به اتصالا
من الاضافات كالاخوة لما اختلفت الى طرفين ثبت من الجانبين وقد اختلفوا على فساده
الاستعارة فينبذ على فساد الاول * فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل
وناقص * فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما
مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بطلته
فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم
حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح الحرام
فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث القرض * وهذا النوع من الاتصال يوجب اى يجوز
الاستعارة من الطرفين لتعقق الاتصال من الجانبين بعدم امتناع كل واحد منهما من صاحبه
* قوله * ولهذا قلنا اى ولان جواز الاستعارة بين الجانبين قلنا فيقال ان آخره
والمسئلة على اربعة اوجه * احدها الخلف على ملك عبد متكر بان قال ان ملكك عبدا
فهو حر فلك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي
الاستحسان لا يفتى وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد
حصل فيعتق هذا النصف كما في فضل الشراء وكما في العبد الممين * وجه الاستحسان ان ملك
المطلق يقع على كاله وذلك بصفة الاجتماع يكون ما يخص به الا ترى ان الرجل اذا قال
ان ملكك مائى درهم فبدي حراثة يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان *
والا ترى ان انا رجل يقول والله ما ملكك مائى درهم قد وله قد ملكها وزيادة متفرقة

فان قيل فعلا صح
استعارة النكاح لبيع
وللناسة الى ذكرتم فائدة
لانها تقوم بالطرفين خصوصا
لأحالة لا يناسب الشيء
غيره الا وذلك يناسبه
الاخرون قبله الاتصال
من هذا الوجه على نوعين
احدهما اتصال الحكم
بالعقد والثاني اتصال الفرع
بما هو سبب بعض ليس بمل
وضعت له فالاول يوجب
الاستعارة من الطرفين لان
العقلم يشرع الحكمها
والحكم لا يثبت الا بطلته
فاستوى الاتصال فثبت
الاستعارة ولهذا قلنا في
قال ان ملكك عبدا فهو
خر فلك نصف عبد متكر
باعتهم ملك النصف الباقي
لم يبق حتى يجمع الكل
في ملكه

لكن للملم يمتنع في ملكه بعد صداقة وذلك لأن المطلق يتقيد بدلالة المادة كطلق اسم الدرهم
يتقيد بتقدير البلد فهنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة المادة ايضا * وكان ابو بكر
الاسكافي اذا اراد تسميم اصحابه هذه المسئلة دما بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل
ملكتم مائتي درهم فيقول والله ما ملكتموها قد تم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدرهم
متفرقا واتفق على نفسه فرضا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون التفرق * والثاني الحلف
على شراء عبد منكر بان قال اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد واباعه ثم اشترى
النصف الباقي لنفسه عنق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك
بصفة البدية بعد ازالة لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له بعد ازالة فحقق لان كونه
مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره انه
يحت في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول قد اجتمع الكل في عقده فوجب
الحث * الان يعني ان يشتري عبدا كاملا فيدين في يمينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه
نوى تخصيص الملم * والثالث * والرابع ان يصدق العين على ملك عبد يمينه او شراء عبد
يمينه والمسئلة بحالها يفتق النصف الباقي في التصليح بخلاف الفصل الاول * والفرق
ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير العين لانه يعرف بالاشارة اليه كحلف لا يدخل هذه
الدار لا يعتبر فيها صفة المهرمان ويعتبر في غير العين * ولان الانسان في العادة اسم لا يستخير
من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرديا بصفة الاجتماع لا بصفة الانفراد في غير العين
ولا يستخير ذلك في العين لا يقول ما ملكت هذا الف الف اذا ملكته متفرقا * وذلك لان بدون
الاشارة الى العين تصدق نفي القضاء من نفسه ولم يحصل له القضاء اذا كان ملكه متفرقا وفي العين
قصده نفي ملكه عن الحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمة متفرقا كذا في
جامع المصنف وشمس الأئمة رحهما الله * والمراد من قوله عنق النصف في فصل الشراء هو
ان يكون الشراء صحيحا فان كان قاصدا لم يفتق وان اشترى جلة لان شرط حثته ثم قيل ان
يقبضه ولا ملائمة فيه قيل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم يغذ * فان كان في يده حين اشترى
عنق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى يثوب قبضه من قبض الشراء فيصير ممتلكا بنفس الشراء
فيفتق لوجود الشراء كذا في المبسوط * قال العبد الضعيف يعني ان يكون قوله يفتق النصف
في هذه المسئلة قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فيفتق ان يفتق كله ثم يجب السعاية
في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعناق * قوله * وان قال عنيت
بملك الشراء هذا هو التقريب * يعني ان عنى بملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيفتق
النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسيده اى لعلته فيحوز وفيه
تقليظ عليه فيصدق القاضى ايضا * والسبب لنظام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح
يقال التكاثر سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وانوى بالشراء الملك حتى
يشترط الاجتماع فيه فلا يفتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشترت
عبدا عنق النصف الباقي
وان لم يجمع وفي العبد
للعين يستويان وان قال
عنيت بملك الشراء كان
مصدقاً في الحكم والديانة
وان قال عنيت بالشراء
للك كان مصدقاً في
الديانة لا استعار الحكم
لسيده في الفصل الاول
واستعار السبب لحكمه
في الثاني واما الاتصال
الثاني فصيل طريقا
للاستعارة من احد
الطرفين

فيوز ولا يصدق القاضى لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله لانه لا يصدق
 الاستعارة ثم المراد من قوله دين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استغنى
 بحجبه المقتضى على وفق ما نوى ولكن القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى
 اذا كان فيه تخفيف * وكان هذا نظير ما لو استغنى رجل عن ثبته ان قلنا على الف
 درهم وقد قضيه هل يرث من دينه فالتقديسه بثلث يرث منه واذا مع القاضى ذلك منه
 بقضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الاثبات كذا في بعض شروح الجامع * والثاني وهو
 الاتصال بالنقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع اى الحكم بما
 هو سبب محض ليس بملة وضعت له * لفظ السبب يطلق على الملة وغيرها يقال البيع
 سبب الملك والتكاح سبب الحل واذا سبب الحد وبراده الملة لان معنى الافتقار في الملة
 اكثر منه في غيرها فيقول محض احتجز عن الملة اذا لسبب المحض لا يكون موجبا للسبب
 بذاته يقال * ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا الملة التي تخللت
 بينه وبين الحكم والمراد ههنا اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان الملة وهى زوال
 ملك الرقبة فيما ذكر من التظاير اضيفت الى السبب وهوانت حرة وان لم يصف الحكم وهو
 زوال ملك التمة اليه فلذلك فصره بقوله ليس بملة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض
 ان لا يكون ملة موضوعة لفرع لان لا يكون الملة التخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس
 بشرط ههنا * وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان
 يستعار الاصل لفرع والسبب للمحكم دون العكس لان الشرط في جهة الاستعارة ان يكون
 المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة
 اللازم والسبب مقتدر الى السبب افتقار الملول الى الملة لقيامه به فيصلح ذكر السبب واردة
 ما هو من لوازمه تقديرا وهو السبب فاما السبب فتستن من ذاته عن السبب لقيامه بنفسه
 وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له وبثبوت السبب به من الامور الاتفاقية فان شراة
 الامة الجوسية والاختتمن الرضاة والبدو العجبة جائز لحصول موجه الاصلى وهو الملك
 وان لم يحصل ملك التمة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولا زمه لعدم
 افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذهى ذكر الملزوم واردة اللازم فلها لا يجوز استعارة
 السبب لسبب * الا اذا كان السبب مختصا بالسبب خيقتد يجوز استعارة السبب له ايضا
 كقوله تعالى اخبارا اى اراى اعصر خبرا اى حيا استعير اسم السبب لسبب لاختصاص الخبر
 بالسبب * وكقولهم اسمرت السماء بناقاي مله مجوز باسم مسيه وهو النبات لاختصاصه به *
 وكقول اراجز * اقبل فى المسن من ربابه * اسمة الابال فى صحابه * مسمى الماء باسم مسيه
 وهو اسمة الابال لان الاسمة لا يرتفع الا بالثبات ولا يوجد النبات الا بالمله * وذلك لانه
 اذا كان السبب مختصا بالسبب صار فى معنى الملة والملول فيصير السبب اذ ذلك متعلقا
 بالسبب ايضا من حيث ان السبب للم يحصل الابه والمسبب مطلوب صار كان السبب

موضوعه ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى العلول فيحصل الاتصال من الجانبين *
 الا ترى ان الجزر لما اختصت بالنسب صار النسب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان انجرماد
 النسب ولا يقيم بالنسب بدون مائه * وكذلك الثبات اوار قناع السنام لما لم يحصل الإبطار
 صار للفرع تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك
 التمتع بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتصافا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا
 يصح استعارته له * قوله * ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم قيل قوله والسبب
 للحكم عطف تفسير وبأنه دفع وهم من توهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع العلول *
 وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب
 مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كالا يصح
 استعارة الفرع للاصل * قوله * وهذا كالجملية الناقصة اي الاتصال بين السبب والمسبب
 الذي هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملية الناقصة بالكاملة في قوله زبيب طالق وعرة
 مثلا قوله زبيب طالق جملة تامة لوجود طرفها وقوله وعرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر
 ولهذا لو اقتردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة او العطف تعلقت بالاولى فوقف حكم الاولى
 ليصح اشتراكها في الخبر ونصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا
 التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى في حكم
 العدم كمالها في نفسها * والدليل على التوقف في حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث في
 قوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق * وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم
 وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله تغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان
 الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبا قبل التكلم بالجملة الثانية وقديانته لاي عدة
 فيلغو ما بعدها * ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى
 المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التولية اليه وعدم اصاصته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه
 لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذي هو اقوى منه * ومن الفروع صحة اقتداء المتقل
 بمن يصلي صلوة مضمونة مع ثباتها غير مضمونة على الامام مضمونة على المتقدي لكن عدم
 الضمان في حق الامام بعارض عن ينحصر فلا يظهر في حق المتقدي فيكون صلوة هذه
 مضمونة في حق المتقدي غير مضمونة في حق نفسه * قوله * وعلى هذا الاصل اي
 على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان
 قال لاسرائة حررتك او اعتقتك او انت حرة فاولا لطلاق وقع الطلاق لما ذكر في الكتاب *
 واما يحتاج الى التنية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا الجواز بل هو محل حقيقة الوصف
 بالحرية فيحتاج الى التنية ليعين الجواز بخلاف استعارة الفاظ التخليك للتكاح حيث يصح
 بدون التنية لان اضافتها الى الحرية لا تمل الاصل التكاح فان الاب اذا قل لا آخر يست ابني
 منك او وهبها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمها فتعين جهة

وهو ان يستعار الاصل
 للفرع والسبب للحكم
 لان هذا الاتصال ثابت
 في حق الفرع لافتقاره
 ولا يصح ان يستعار
 الفرع للاصل لان هذا
 الاتصال في حق الاصل
 معدوم لاستغنائه وهذا
 كالجملية الناقصة اذا عطف
 على الجملة الكاملة توقف
 اول الكلام على آخره
 لصحة آخره وافتقاره فلما
 الاول ضام في نفسه لاستغنائه
 وعلى هذا الاصل قلنا ان
 الفاظ العتق تصلح ان يستعار
 للطلاق لانهما وضعت
 لازالة ملك الرقة وذلك
 يوجب زوال ملك التمه
 تبعا لا قصد اعلى نحو ما قلنا
 فصحت الاستعارة

وقال الشافعي رحمه الله نعم
ان يستعار الطلاق للعق
لانها في المعنى بتلها
لان كل واحد منهما اسقاط
نبي على السراية والازوم
والناسبة في المعنى من
اسباب الاستعارة مثل
الناسبة في الاسباب وقتنا
لا يصح هذه الاستعارة لان
في السراية الاولى ان اتصال
الفرع بالاصل في حق
الاصل في حكم العدم
ولا يصح الاستعارة للناسبة
في المعنى من الوجه الذي
قلنا ان طريق الاستعارة
من قبل المعنى المشاكلة
في المعنى التي هي من قبل
الاختصاص الذي يقوم
الموجود عاما بكل معنى
فلا وهذا الطريق من
الخصم نظير طريقه في
اوصاف النص ان التعليل
بكل وصف صحيح من غير
أر خاص وقتنا نحن هو
باطل لان الابتلاء يسقط
فكذلك الاستعارة يقع
بمعنى أو الاختصاص
الارتي ان العرب تسمى
الشجاع اسدا للاشتراك في
لغتي الخاص وهو
الشجاعة فاما بكل وصف
قلنا ذلك يسقط الاختصاص
ويصير الوجودات في
الاحكام كلها مناسبة

الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى التية قوله وقال الشافعي لا يجوز استعارة الفاظ
الطلاق لعق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكتابة سواء حتى
لو قال لانه انت طالق او طلقك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لا يفتق عندنا خلافا
له قال التشابه والشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبلد جارا
وقد ثبت المشاكلة بين الطلاق والعاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق معناه
الخصية والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العاق موضوع لهذا فانه يقال
أعقت العصفور وحررت اى ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق
الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعقت نصفه يسرى
الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لارتداد بارد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل
التعليق بشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق
للعاق كما جاز عكسه وقتنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها مفصّر على
الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث
السبية واقطاع ملك النكاح فلو لا يكون سببا لاقطاع ملك الرقية تلك المنفعة لا يكون سببا
للك الرقية وقد بينا ان اتصال السبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد علم انخصم ايضا
انه لا اتصال بينهما من حيث السبية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال
بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فثبتت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اعقينا وبالعق
قوله من الوجه الذي قلنا اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بنى
على السراية والازوم هي من قبل الاختصاص الذي يقوم به الموجودى من قبل المعنى المختصة
التي قيام الوجود بها بحيث لو زالت عنه لابقى الوجود على حقيقته ولا يرتد به المعنى
الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو محص به ولازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد
والبلادة للحمار فان قوامهما بهما معنى لا يتصور وجودهما بدونهما فاما بكل معنى فلا اى
فما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للحماد
والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا ينفوه به عاقل ولان الاستعارة
ماخوذة من العرب واتهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور واشتموا عن الاستعارة بالوصاف
العامة فلم انها لا يصح بكل معنى الارتي ان البصر والحي من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن
لما لم يشتر هذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم وهذا الطريق اى
الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث يجوز
التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف التحيل والوصف المتدى وغير التمدى وجوز
التعليل بقياس الشبه هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس
مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا قلوبكم لعلكم تتقون وكل وصف لم يبق
للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

وبطلانه لا يفتي على قول ب * وذلك يطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يطل الامتحان فان الجواز طريق وضع ليزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة وغير الذى من الذى في ابداع الاستعارات والتبرينات واستخراج غريب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف زال حسن الكلام وزهيت طراوته وصار الجواز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البلغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهات القصاحة ومن لم يشم راحة منها وغفل عن لطافتها وهو خلاف العقل والاجماع * قوله * ولا مناسبة بينهما اى بين الطلاق والعتاق * من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكهة في المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لفة وشرعا واليه اشار بقوله ما وضع له اسمه وما احتله محله * اما لفة فلان معناه التخليه والارسال يقال اطلق القيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله والطلق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله * ومنه اطلقت الاسير اذا حلت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على المحل والاختلال * واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فلها ثابته لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وثقت بشبهة كان القهر لها لا لزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد كالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبت النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتله المحل لا غير * وما روى انه عليه السلام قال النكاح رق محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاهل حقيقته * اما الاعتاق فاثبات القوة لفة وشرعا اما لفة فلانه يقال عتق الفرج اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق العير لكونها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا شاعير بالشين المجردة اى منتشرة مشهور في كلام العرب * واما شرعا فلان الرق الذى هو في حكم الموت ثابت على الكمال ولسطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى يتحقق المرقوق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احيائه واثباتا لقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة عليها وبين اثبات القوة بعدما عدت مشابهة كالياس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح اجتماع نمرود العيين بقوله انا احيى واميت في محاجة ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد من المحبوس معارضا للاحياء الحقنى واذا ثبت ذلك امتنعنا الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية * فان قيل * لانسب ان الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما تثبت بكونه ادبيا فانه خلق حرا مالكا في الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط * قلنا * بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتله محله وهو رفع القيد لان الطلاق عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيده فلا يمتثل الاطلاق القيد واما ادعتاى ثابتة القوة الشرعية لان ذلك معناه لفة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شاعير في كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال ولسطان المالكية ساقط فضع الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الشرعية عليها وبين اثبات القوة بالبهائم مشابهة كالياس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

وثبت بالحق ابتداءً ولهذا صار منسوباً الى العلق بالولاء لانه احياه معنى * وقوله علة
 المالكية والولايات كونه ادنيا غير مسلم بل العلة كونه حراً وقد زالت الحرية بالكلية
 بحلول ارق فيالاتى ثبتت مالكية اخرى جديدة * واما قوله يصح تطبيقه بالشرط
 فلا يكون اياتاً فقول انما لا يجوز تطبيق الايات الذى فيه معنى التملك بالشرط اما الايات
 الذى ليس فيه معنى التملك فهو قابل لتطبيق بالشرط كقوله ان شئ الله مريضى صلى كذا
 * فان قيل * ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتراف اثبات القوة الشرعية
 التى يعبر عنها بالحق ولكنه لا يستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتراف عندما زالة
 الملك على ما عرف فيمسألة تحريم الاعتراف وان كان الاعتراف اسقاطاً عنده كان مشابهاً للطلاق
 معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له * قلنا * الاعتراف عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة
 ازالة الملك فكان فيه معنى الايات والاسقاط جميعاً اما الطلاق اسقاطاً محض فلا يثبت التشابه
 بينهما في المعنى الخاص فيمنع الاستعارة * قوله * فا هذا الاكن استعار الجار لذكرى
 والاسد للبيان يحتمل وجهين * احدهما ان الجار اما يستعار للبلد والاسد للشجاع للنسبة
 بين المصليين في البلدة والشجاعة فاستعارة الجار لذكرى الذى هو ضد البلد والاسد للبيان
 الذى هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لانسبة فيه اصلاً وهو قلب العقول وخلاف
 الموضوع * والثاني ان الجار نوع ذكاه وذلك انه اذا مشى في طريق او اعترف شعيراً في مكان
 يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرججه
 الى الطريق ولو اخفى شيئاً في المنزلة وقد علف جاره شعيراً في ذلك الموضع ثم نسي ذلك
 الموضع يهديه جاره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسته والبيان نوع شجاعة وهو انه وان كان
 غاراً من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطراب فقاتل قتالاً شديداً لا يشغل فيه
 مثله فاستعارة الجار والاسد لذكرى والبيان باعتبار هذين المعنيين فاسد لكونهما غير
 مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق لعتاق العاني التى ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة *
 قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار فاعتبر الشافعي رحمه الله في مسألة العتاق
 تماثل العاني بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتبين العاني بين الفاظ التملك
 والتزويج فان التزويج لوصول على سبيل المساواة بين الزوجين والتملك لاثبات الملك كله
 لاحدهما على الآخر بلا حظ للملك في المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما عبره
 الا اننا جوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سيا متى كان حكم النكاح وقوع ملك
 على المرأة قبل فعل النكاح وان افترقت العاني وهو طريق كتماثل العاني ولم تجوز في باب
 العتاق لانعدام السبية واقتضى العتاق ما ذهبنا اليه احق وادق وذلك انظر واوضح
 * قوله * فان قيل هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد
 ذكرتم ان استعارة الجيب للسبب تجوز وكما ان ملك الرقبة سبب ملك التمتع فهو سبب ملك
 التمتع ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بت عبدي شعراً ب درهم او بعتك

فا هذا الاكن استعار الجار
 للذكر والاسد للبيان فان
 قيل الس لا يصح ان يستعار
 البيع للاجارة كما لا
 يستعار الاجار طليع وملك
 للنفعة تابع للملك ال رقية قيل
 له فقال بعض مشايخنا ان البيع
 لا يستعبد بعتا للاجارة والاجارة
 يستعبد به وذلك يتصور
 في الحر تقول بعت نفسي
 منك شعراً ب درهم لعل
 كذا وهذا جائز فاما اذا
 قال بعت منك منافع هذه
 الدار شعراً بكذا لم يجز
 كذا ذكره في اول كتاب
 الصلح وهذا ليس لفساد
 الاستعارة لكن لفساد
 المحل

تسمى مريد الاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع لتكاح ايضا * فنع الشيخ ما ذكره
 هذا السائل اولا وقال لان لم عدم الانتقاد به بل الاجارة تنقد بلفظ البيع على ما اختاره
 بعض المشايخ * ثم سلم جواب هذا المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا
 لجميع الصور فقال * وذلك اي انتقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر اذا قال بعت
 نفسي منك شهرا بغيرهم لعل كذا يعني اذا اضاف البيع الى نفسه دون منافعه وبين المدة
 والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما في صريح الاجارة * واجاب عن غير
 هذه الصورة فقال لا تنقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لانخلل في الاستعارة
 ولكن ليعني آخر يمنع من الانتقاد * وبالله انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة اوالى
 العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة
 شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقشا في دار في يد رجل
 فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما وقع
 عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذى صالحه جاز في قول ابي يوسف
 ولم يميز في قول محمد * ولو آجره من غيره جاز * ولو باع هذا السكنى بعا من رجل لم يميز
 بيع السكنى وان ذكر في القويم انه ينقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير
 محله على ما بين في الكتاب لانخلل في الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر
 المدة اولا * فان لم يذكر بان قال بعت عبدي منك بعشرة فلا شبهة في انه ينقد بعبدا لضافته
 الى محل قابل للبيع وان كان العمل بالحقيقة وعدم امكان حله على الجواز وهو الاجارة لفقد
 الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعت منك عبدي شهرا بعشرة فلا رواية
 فيه ويجوز ان ينقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعت منك عبدي شهرا بعشرة
 لعل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بعبا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز في تعارف اهل
 اللسان بلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار * ويجوز ان لا ينقد اجارة كما
 اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر * وينقد بعبا صحبا لتكاح العمل بالحقيقة بصرف
 ذكر المدة تاجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام اعلم يكون تاجيل الثمن كما في قوله بعتك الى
 شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا قبل التوقيت * ويجوز ان ينقد بعبا قاسدا لان العمل على الحقيقة
 وان كانت قاصرة اولى من العمل على الجواز والبيع القاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض
 فكان العمل عليه اولى من العمل على الجواز وهو الاجارة * قوله * لان المنفعة لا يصلح
 محلا للاضافة الى اضافة العقد اليها * لان ذلك اي المذكور * وهي المنفعة معدومة *
 ليس في مقدور البشر اى ليس في قدرته ان يجازها او ليست هي داخلة فيما هو مقدور البشر
 حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يميز فكذلك ما يستعار لها اى
 للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز * في الاصل اى في حقيقة الاجارة * فكذلك
 ما يستعار لها اى فكذلك الاصل المتعارف في احتياجه الى العمل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

لان المنفعة لا يصلح
 محلا للاضافة لان ذلك
 معدوم ليس في مقدور
 البشر حتى لو اضاف اليها
 الاجارة لم يميز فكذلك
 ما يستعار لها ولكن العين
 يت مقامها في حق الاضافة
 في الاصل فكذلك فيما
 يستعار لها وصار هذا
 كالبيع يستعار للتكاح في
 غير محله وهي المهر من
 النساء فيثبت ان ضاده
 الاضافة الى غير محله ومن
 احكام هذا القسم ايضا ان
 الجواز حلف عن الحقيقة
 في حق التكلم لا في حق
 الحكم عند ابي حنيفة
 رحمه الله وقال ابو يوسف
 ومحمد رحمهما الله هو حلف
 عن الحكم بانه فيمن قال
 لعبده وهو اكبر سنه
 هذا اني يصدق عندهما
 لان هذا الكلام لم ينقد
 لما وضع له اصلا فصار
 لعلوا الحكم فلا يجزى العمل
 بيمينه لانه حلف عن صفى
 اثبات الحكم ومن شرط
 الخلف ان ينقد السبب
 للاصل على الاحتمال وامتنع
 وجوده بعارض كن
 حلف ليس العمل ان
 الجمين التقت للبر لا احتمال
 وجوده فانعتد تلك كفارة
 خلفا عنه فاما القموس
 فلم ينقد الحكم الاصل فلا

ينقد خلفه وهذا نظير مسألة القموس وقال ابو حنيفة رحمه الله (الاستعارة)

الاستعارة كما في الحر * وصار هذا اى عدم الجواز بناء على عدم الحمل فظهر البيع المستعار
 التناحر في غير محله اى في محل التناحر وهو الحرم من النساء قلنا لا يمكن محل حقيقة التناحر
 لم يكن محلا لا يستعار التناحر ايضا وهو الباع فكذلك التناحر لم يصلح لاضافة الاجارة اليها
 لم يصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو الباع لان الحقيقة اقوى من المستعار فصرفا
 ان الفساد لعدم المحلية لا لفساد الاستعارة * قوله * المجاز خلف من الحقيقة في التكلم الى
 اخره * اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف من الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات
 معنى الحقيقة وتقدر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها *
 وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتحقق بدون الاصل
 كالابن مع الاب * وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف
 لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز * وان الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ
 استعمل في كذا * وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
 من التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحة بطريق الاستدلال خلفا من حكم الحقيقة *
 اوفي الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصر الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا
 عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازاً عن الفاء الكلام فقال ابو حنيفة رجعه الله المجاز خلف
 عن الحقيقة في التكلم وقال هو خلف عنها في الحكم * ويصحح ما ذكرنا في قوله للجماع
 هذا اسد فندهما هو خلف في اثبات التجماع عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات
 الهيكل المخصوص * وما قرع صحيح ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد
 منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين
 شجاعة التجماع والهيكل المعلوم * وعند ابى حنيفة رجعه الله التكلم بقوله هذا اسد للتجماع
 خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم
 يثبت الحكم به وهو التجماع بناء على صحة التكلم لا خلفا من شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء
 على صحة التكلم * وقوله لعبد الذي يولد مثله لله وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابى
 فندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابى لا يتحقق في اثبات النبوة والعتق
 * وعند ابى حنيفة رجعه الله نفس التكلم بقوله هذا ابى خلف عن التكلم بقوله هذا ابى
 في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت النبوة والعتق في محل الحقيقة
 بناء على صحة الكلام * لهما ان الحكم هو المقصود لانسب العبارة باعتبار الخلفية والاصالة
 فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة * ولا بى حنيفة رجعه الله
 ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم
 الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يميزان في المعاني * وتحقيقه
 ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل

ان المجاز خلف عن الحقيقة
 في التكلم لا في الحكم بل هو
 في الحكم اصل

التقل الى المستعار له بحيث يصير عنه عينه * وكذا صفته لانتقل لان صفة الشيء هي القائمة فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال في اللفظ * الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه ضرفا ان الخليفة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي لا يولد مثله مثله هذا ابني ضلي قولهما وهو قول ابني حنيفة الاول بلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا * وفي قول ابني حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم * وجه قول ابني حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينفذ لايجاب حكم الحقيقة اصلا وهو البتة فيلغو كما لو قال اعتقت قبل ان اخلق او قبل ان تخلق * او قال هذا اخي * او قال فلان صغيره هذا جدي * او قال لعبد هذه بنتي * او قال لأمته هذا غلامي * وانما قلنا انه لم ينفذ اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خسين سنة يستعمل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذ كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالجزية من حين ملكه لما ذكرنا ان الجواز خلف من الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصو الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به بعارض يخلفه الجواز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير منفذ لايجاب حكم اصلا فلا يمكن ان يحمل الجواز خلفا عنه فيلغو كما في النظر المذكورة * وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البتة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه باثنا او بالوطئ بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من التبر لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق التبر فيصع ان يخلفه الجواز * ونظير هاتين المسئلتين الحلف على مس السماء واليمين التماس فان الاول موجب للكفارة لانقاذ السبب موجبا للاصل وهو البر بآء على ان السماء عين مسمومة فيصلح لايجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو الجز الخالي فاما التماس فلم ينفذ لايجاب الاصل وهو البر فلا يصلح موجبة للخلف وهو الكفارة ومانع فيه نظير التماس * على انا نقول في معروف النسب لا يمتنع بطريق الجواز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفرائش له في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويحمل كان النسب ثابت فثبت حكمه باعتبار الحقيقة لا باعتبار الجواز * ولهذا صارت ام الغلام ام وولده لو كانت في ملكه كالتواقر بذلك لجهول النسب وثبت حقيقة البتة وههنا لتأخير ام ولده للاستحالة * ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروفة النسب من التبر لا يثبت الجزمة ولو اعتبر النسب ثابثا في حق لم حرمت عليه * لا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هنا اقرار على التبر لان حكم النسب في التناكح ليس ازالة الملك بحد ثبوته وانما موجبة انتزاع محل الملكية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق

على ابطال حق التبرع فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البتوة بطلان الملك
بعد ثبوته فانه يملك ابنته بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه
فيصدق * وجه قوله الاخر انه ان قلدر العمل بمحققة كلامه قد امكن بمجازة فيميل به
كما في معروف النسب * وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية
موجود لان البتوة من اسباب العتق فانه اذا قال لن هو يولد لثله وهو مجهول
النسب هذا ابني تثبت البتوة وتثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة
البتوة فكان هذا اللفظ سببا للبتوة والبتوة سببا لحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة
السبب للسبب طريق معهود فيعمل اللفظ مجازا لسببه احترازاً عن الالتفاء وصار كانه قال
عتق على من حين ملكته * ولا يقال العتق ليس من احكام البتوة بل هو حكم الملك لان
الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه
حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان البتوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها
له * لا نأقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادماه كان النسب آخرهما وجودا فتصح
استعارته له * الا ترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادماه احدهما عتق
ويضمن نصيب شريكه ان كان موسرا ولا يضمن ان كان معسرا فلو لانه صار معسرا بهذه
الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالابصار والاعصار لانه لا ضمن له في التملك كذا في الطرفة
البر خرية * واما قولهم لا بد للخلع من تصور الاصل فسلم ولكن الخلفية في التكلم دون
الحكم فشرط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه
مبتدأ وخبراً موضوعاً للإيجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله
هذا ابني موضوع لاثبات البتوة وقد قلدر العمل بمحققة وله مجاز متعين فيعمل بمجازة *
ولامعنى لما قالوا من اشتراط احتمال البتوة في هذا الحمل لان اهل اللغة طامية اتفقوا على ان
قوله لشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم
بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل
المعلوم ثم استمر لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية
اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البتوة في محل وهو الابن
الحقيقي واستمر لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر زمانه فيصح هذه الاستعارة ايضا
اذ ليس بينهما فرق * قوله * الا ترى ان العبارة تتغير به دون الحكم يعني ان التغير الذي
هو من لوازم المجاز لعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه
فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه تغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم
فلا قبل الانتقال والتغير كما ذكرنا فخرنا ان الخلفية في التكلم لافي الحكم * وزعم بعض
الشارحين ان معناه ان يحمل المجاز لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع
في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الا ترى ان العبارة تتغير به
دون الحكم فكان تصرفا في
التكلم فشرط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ وخبر
موضوع للإيجاب بصيغته
وقد وجد ذلك فلذا وجد
وتقلدر العمل بمحققة

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد * وعن هذا فهووا ان قول الرجل هذا اسد لشجاع
خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين
ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم
به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف عن النبوة
وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت من محلها الى محل المجاز
فاما عن الحقيقة الساتبة لمحل المجاز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا
ابني خلفا من هذا حركا زعموا لا يتأتى الاختلاف في قوله هذا ابني لأكبر سنا منه لان حكم
الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس بمتجمع في هذا المحل بل هو متصور كافي
الاصغر سنا منه فيلزم ان ثبت التقى عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم
الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا
ان الخلفية اذذاك تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد
من الخلفية في الحكم اوفى التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة * ولا يشال كيف يكون هذا اسد
خلفا من هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون خلف مغايرا للاصل اذ لا شيء لا يكون
خلفا من نفسه * لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف
في المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على مالم يدل
هو في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على النبوة التي لم توجد في محل
المجاز فصحت الخلفية ﴿ قوله ﴾ وله مجاز متعين احتراز من قوله هذا اخي على ما بينه *
صار مستعارا لحكمه اى للام حكمه وهو الحرية اذهى لازمة النبوة عند ثبوت الملك
﴿ قوله ﴾ كالتكاح بلفظ الهبة يعنى اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على
وجه التكاح بصير هذا اللفظ مستعارا للتكاح وان لم ينقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك
الرقبة في هذا المحل لان الحرية لا تقبل ذلك اصلا فكنا فيما نحن فيه * وقالا لفظ الهبة كذا
يعنى انهما لا يسلان عدم انعقاد حكمه الاصل في هذا المحل وقولنا ان احتمال بيع الحرية
وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء * الا ترى ان تلك الحركة
مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من ووجد في رحله فهو جزاؤه
ضرنا العايس بمسحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ * فاما هذا اى النبوة
في الاكبر سنا منه بمسحيل مرة اى بالكلية عقلا وشرعا * على ان لم يثبت التكاح بلفظ الهبة
بطريق المجاز وانما تجتبه بطريق الحقيقة لان الهبة بمقتضاها توجب الملك في العين وملك
التكاح عندها في حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة لزواج في حق الوطئ الا انه
ثابت من وجه دون وجه وملك العين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فان امكن اثباته
والا اثباتا ملك التكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز * ولان منافع البضع في حكم العين
على ما عرف وملك التكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعد ما تحققت الاستعماله

وله مجاز متعين صار مستعارا
لحكمه بشريعة كالتكاح
بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة
ينعقد لحكمه الاصل في
اخره لان احتمال بيع الحرية
وهبتها مثل احتمال
السيد واما هذا فمستحيل
بمرور قال ابو حنيفة رحمه
الله هذا تصرف في التكلم
فلا يجوز على احتمال
الحكم كلاسائه فان من
قال لامرأته انت طالق الفا
الاسماء وثمة وتسعين
انه تقع واحدة ذكره في
المتن وبما زاد على
الثالث من طريق الحكم
باطل لكن من طريق
التكلم صحيح والامتناع
تصرف في التكلم بانع
فصح فكل ذلك هذا لان
تصرفا في التكلم بصحت
الاستعارة لحكم حقيقة
وان لم ينقد لايجاب تلك
الحقيقة ومن حكم الحقيقة
عقده من حين ملكه فبطل
اقرارا به

في شريعتنا لا تصور لانفاده سلبا الحكم الاصلى كالوحيث عقلا الا ترى ان نكاح الحارم لما
 ائتمنح ولم يبق مشروعا لم ينعقد سلبا للعل اصلا حتى لم يصير شبهة في سقوط الحد عندهما
 مع بقاء المحل في حق الاجنبى فهنا اولى لارتضاع المحل بالكلية * وهذا بخلاف الحلف
 على سس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينعقد سلبا * وما لا الهية
 فعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الابلاء وعدم
 صحة النقل الى الغير وسائر ما يرتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها لكان النقل الى الغير
 باسباب الملك ولكان العقول فيها اذنا وثلث يشبهه وملك تزويجها من غيره كالامة فثبت لها
 عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا الحل ليس بشرط لصحة المجاز *
 ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اماد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعنى مجيبا لكل ما فيها *
 هذا تصرف في التكلم اى استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف
 على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان
 من قال لامراه انت طالق الفا الانسمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع
 الا واحدة * نص عليه في المتن وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل ومعلوم ان
 ايجاب ماوراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد لطلاق على الثلاث فكان
 هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فينبغى ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لما
 صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب
 والاستثناء * وكذلك لو قال ناسا طالق الا زيدا وطالبة وهدى او خديجة او قال عبيدى
 احرار الاما لا وزيدا وفرقا وليس لهم العبد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم
 استثناء الكل من الكل لما ذكرنا * فكذلك هذا اى المجاز لما كان تصرفا في التكلم بصحة الاستثناء *
 به اى بقوله هذا ابنى او بهذا الطريق * حكم حقيقته اى للارز لازم موضوعه * وان لم ينعقد
 لايجاب تلك الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى في هذا الحل * ومن حكم الحقيقة اى
 ومن لوازم موضوعه الاصلى المتق من حين ملكه لجعل هذا الكلام اقرارا اى بالحق من
 حين ملكه فتق البعد في القضاء * قوله * فتق في القضاء يعنى لما صار قوله هذا ابنى اقرارا
 بالحرية من حين ملكه لانشاء لعق في الحال يحكم القاضي بعقده وان كان كاذبا في اقراره لانه
 جحد على نفسه كالمو اقره صريحا كاذبا * وكلام الشيخ يشير الى انه لا يثبت فيما بينه وبين الله تعالى
 كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرغرى في طريقته بما اشار اليه الشيخ اليه
 فقال * فان قيل لا وجه لتصح هذا الكلام لانه امان يحمل مجازا لانشاء الحرية او الاقرار
 بالحرية لا وجه الى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار لانشاء وقد ذكرتم ان معناه
 متق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يطل
 بالاكراه والهرز ولا يصح تطليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه * ولا وجه الى الثانى
 لانه كذب محض يبين لانا نعم انه لا يثبت بالبوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة

فتق في القضاء

السيد والافرار اذا اتصل به دليل الكذب يطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا يثبت
 اولى ان يطل قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه. ولهذا يطل بالكره
 والهزل ولا يصح تطبيقه بالشرط. وقوله انه كذب يثبت وهو مستحيل قلنا الاستعانة في البتة
 لا في الحرية فيصير كانه قال عتق علي من حين ملكته ولونص على هذا لم يكن محالا
 وقوله لم يوجد الاعتناق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عنده
 في القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتناق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى
 وان لم يسبق منه اعتناق لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا هنا. قوله بخلاف النداء
 جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبد يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابني حنيفة
 رحمه الله وعلى ما ذكرت يلزم ان يحصل معنى قوله يا حر بطريق الاستعانة كما جعله ابو حنيفة
 في تلك الرواية كذلك قال لا يلزم هذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة
 الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى الاترى انك نادى رجلا فقول يا حسن ويكون قبضا
 ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم يشغل تصحيحه باثبات موجه الغوى الحقيقي
 او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر فيصير تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي
 ان امكن. قوله بخلاف قوله يا حر جواب عن سؤال اخر يرد على هذا الجواب
 وهو ان يقال اذا قال لعبد يا حر او يا عتق يعتق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر
 وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع
 لخبر وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائمة مقام معناه الاترى انه لو اراد ان يسبح فجرى
 على لسانه عبيد حر يعتق فكان المعنى مطلوباً منه بكل حال فلماذا يعتق في الحالين. وذكر
 في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حر لم
 يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا لم يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف
 قوله يا ابني فانه ناداه بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق
 فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ناداه كقوله يا طويل اسود
 وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى ثبت اقتضاه
 كقوله يا حر باعتق. وان لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل
 وهو قصير وقوله يا ابني لا يكر سنا منه اولا صغر منه وهو معروف التسب. وبما ذكرنا
 خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم
 يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بحصله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو
 ضرورة. واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن بن ابني حنيفة وجهما الله انه يعتق
 لان الاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجب. وفي ظاهر الرواية
 لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة.

بخلاف النداء لانه لا يستحضار
 المنادى بصورة الاسم
 لا يملكه فاذا لم يكن المعنى
 مطلوباً لم يجب الاستعانة
 لتصحيح معناه بخلاف قوله
 يا حر فانه يستوى نداه
 وخبره لانه موضوع
 لخبر فصار عينه قائما
 مقام معناه فصار المعنى
 مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا * وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشارك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي اولاي يفتى على هذا الطريق * ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة في صلب اورحم وهذه الوسطة غير مذكورة نصا ولا قيت بما ذكر ايضا فلم يصرف العتق بدون الوسطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كسواء الاب لا يكون اعتناك الا بواسطة الملك فبني لم يوجب التراسل كما المشتري لم يكن اعتناك * وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجدنا معا يفتى عليه بواسطة الاب فالجواب ثبت الوسطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب اعتناك في ملكه فلا يصير حكما له فلا يصير كناية عنه فالما الولاد نفسه حلة العتق مع الملك وقد نطق بالولد والملك ثابت فيصالح كناية عنه * وقد ذكر الامام البرغوى ان لاروايه في قوله هذا جدى فنقول بانه يفتى * واما قوله لعبد هذه فبني فلا يوجب العتق وان اقربا هو سبب الحرية لان قوله هذه فبني حكمه ثبوت الحرية بجهة البتة وهذا الذات ليس يجعل تلك الحرية اصلا فاضافها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الجمار فلفظ * ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت اجر فاذا هو ياقوت اصغر بنقده البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا يتعد لعدم المسمى والذكر والاثنى في بني آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسى اننى فكانت البرة المسمى وهو معلوم ولا يمكن تصحيح الكلام انما يلا فاقرا في العدم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا للابن بوجه الا ترى انه لا يفتى وان اشغل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا * ولا يلزم عليه اذا قل هات عينك وعيناه صحتان بانه لا يلزمه شئ ولا يجعل كناية عن الارض الذي هو حكم النقاء لان النقاء لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارض ثم برات وما د ثورها او كان قلع سنا فثبت لم يلزم الجاني شئ كبت ان الجناية وان تحققت لم يوجب ارشاحا عدم اثرها في الجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقيم كناية عنه فلى هذا الطريق يدفع التوقض والله اعلم * قوله * ومن حكم هذا الباب اى باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى اذا دار القف بين الحقيقة والمجاز فالقطف حقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا واستقبلني اسد في الطريق لا يعمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فالقف للبيعة والسبع ولا يكون مجازا * ومن الناس من زعم انه يصير مجازا بحسب الوقت فيه لانه اذا استعمل فيما وامن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حله على احدهما بولى حله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا ترى ان المجاز الذي قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق القف من الحقيقة فليكن ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لجل القف عليه واذا حل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا ووجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعمل لا يراهم الاصل

حال التساوى لإحدهما من جهة على الآخر **والصحيح** ما ذهب إليه العامة لأن الواضع إنما وضع
 اللفظ لمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كأنه قال إذا سمعتم أنى تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا انى عنيت
 به هذا المعنى فمن تكلم بلفظه وجب أن يراد به ذلك المعنى فوجب حله عند الإطلاق عليه * ولأننا
 نجد بالضرورة أن مبادرة الذهن إلى فهم الحقيقة أقوى من مبادرته إلى فهم المجاز وذلك يدل
 على ما قلناه * وقولهم هما في الاستعمال سواء على ما دللنا مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يضم الأقرانه
 تنضم إليه فاقى بتساويان وإذا لم يتساويا كان المعنى الأصلى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم
 دليل يصرفه إليه * قوله * وذلك أى نظير هذا الأصل قولنا فى الأقران المذكورة فى النص
 لهما الحيض لا الألبهار * وإنما ذكر لفظ الأقران دون القروء المذكور فى النص إشارة إلى أن المراد
 من القروء الذى هو جمع كثرة جمع القلة * قوله * لأن القروء للحيضة حقيقة ولفظها مجاز
 أعلم أنه لا خلاف أن القراء استعمل في الحيض والطهر لغة وشما قال عليه السلام لفاطمة بنت
 حبيش دعى الصلوة أيام أقرانك يعنى أيام حيضك * وقال أن من السنة أن تستقبل الطهر
 استقبالا فخطبها فى كل قرء تطليقة يعنى الطهر قال الشاعر * يارب مولى حامد مباحض * على
 ذى ضغن وضب فارضى * له قروء بكروء الحايض * وقال الأعشى * فى كل طامدات جاشم
 فزوة * نشد لأقصاها فرمى فرانكا * مودته مالا فى الحى رفة * لما ضاع فها من قروء نساكا
 * وإرادته الطهر لأن الطهر هو الذى يضع فى زمان غيبة الزوج وأما الحيض فضايع فى الأحوال
 كلها ولكن الاشتباه والخلاف فى أن الاستعمالين بطريق الحقيقة أو أحدهما بطريق الحقيقة
 والآخر بطريق المجاز * فبالنظر إلى نفس الاستعمال يجب أن يكون كلاهما بطريق الحقيقة لأن
 الأصل فى مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال فى المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا
 أن يكون الاسم مشتركاً وهو الذى ذهب إليه عامة العلماء واختاره الشيخ فى أول الكتاب حيث
 ذكره فى نظائر المشترك * وبالنظر إلى أصل الاشتقاق يجب أن يكون فى الحيض بطريق
 الحقيقة وفى الطهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا وأشار إليه الشيخ هنا بقوله
 من قبل أنه مأخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة فى الحيض مجازاً فى الطهر
 وإن كان الاشتراك هو المختار فيه عندى فهذا عرف أن المذكور هنا لا ينافى المذكور
 فى أول الكتاب * ثم ذكر للاشتقاق وجهين * أحدهما أن أصل هذا التركيب يدل
 على الجمع يقال قرأت الشيء قرأنا أى جمعه وضمت بعضه إلى بعض ويقال ما قرأت
 هذه أنك تفصل لفظ وما قرأت جنينا أى لم تضم رجها على ولد كذا فى الصحاح ومنه
 قول الشاعر * هيمان المون لم تقرأ حينا * وحقيقة الاجتماع فى الدم لأن الحيض اسم
 لدم مجتمع فى نفسه فإن نفس الدم لا يكون حياضاً حتى تدوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع
 ولكنه حال اجتماع دم الحيض فى الرحم فانه مجتمع فى زمان الطهر ثم يدرك فكان الاسم لدم
 المجتمع فى نفسه حقيقة وزمان اجتماع الدم مجاز باعتبار المجاورة ضد الإطلاق كان حله
 على الحيض أولى * والضمير فى راجع إلى القراء * وهذا إما يستقيم إذا ثبت أن القراء

وذلك مثل قولنا فى الأقران
 لهما الحيض لأن القراء
 للحيض حقيقة ولفظها
 مجاز من قبل أنه مأخوذ
 من الجمع وهو معنى حقيقة
 هذه العبارة لغة وذلك
 صفة الدم المجتمع فاما
 الطهر فاما وضب به
 بالمجاورة مجازاً ولأن معنى
 القراء الانفصال يقال قرأه
 النجم إذا انفصلوا وانفصل
 بالحيض لا بالطهر فصارت
 الحقيقة أولى

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فلا مر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
لدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة *
والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى
وان كان موجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض وعن الحيض الى الطهر
غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لو لا الحيض
لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة والطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر
يجاور للحيض فكانت الحقيقة أولى * وذكر الامام البرغزى ان الطهر لا يخذ اسم القره
الامحورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القره وانما ينطلق على الطهر المختل بين
الحيضين فالطهر اخذ اسم القره لاجل الدم والدم يستحق لنفسه فكان جله اسما لدم
أولى * قال ولان الحيض اول الانتقال اليه واول الانتقال عنه لان الطهر الاصل لا يسمى
قرأ وانما القره هو الحيض والطهر الذي بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى
الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان أولى بالاصالة * قوله * وكذلك العقد الآخره
لا كفارة في اليمين فهو عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته والتمس عقوده لان المراد من العقد المذكور عقد القلب
وهو قصده ولهذا سميت العزعة عقيدة الا ترى ان ما خالفه وهو الحق ما جرى على اللسان
من غير قصد * وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لا بحكم نحو ربط لفظ اليمين
بأنه المضاف اليه لا بحكم الصديق منه وتحقيقه وربط البيع بالثراء لا بحكم الملك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الجبل وهو شد بعضه بعض وضده الحل ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها بعض لا بحكم ثم استعير لما يكون متبعا لهذا الربط وهو عزعة
القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا في التوقيف
وغيره * فكان معنى قوله لما ينقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة
الشرعية * قوله * وكذلك النكاح * لفظ النكاح قد استعمل في الوطئ كقوله عليه السلام
ناكح اليده ملعون وقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية * فلا سقى الله اراض
الكوفة المطرا * التاركين على طهر نساهم * والتاركين يشطن دجلة البقرا * وقول
الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد * ويهرب من صلة السادح * كبري يجب لنكاح
وتهرب من صلة الناكح * وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم وقوله عليه السلام ناكحوا توالدوا تكثروا ويقال كناني نكاح فلان الان استعماله
في الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبراي
الزهد وضمه اليك ويقال في الثل انكحنا الفرى فسرى اي جئنا بين العير والجارى فسرى
ما يحدث كذا قيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفها حف بعملة * تغتبرتي
اليك البهل والجلا * اي الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في

وكذلك العقد لما ينقد حقيقة
والقرم مجاز وكذلك
النكاح بالمعنى في لغة العرب
على ما عرفوا الاجتماع في
الوطئ ويسمى العقد به
مجازا لانه سببه حتى يسمى
الوطئ جازعا فكانت الحقيقة
أولى وامثلة هذا أكثر من ان
يحصى

الوطى بما يحصل من الاتحادين الذاتين ولذلك متى جأ ما وفى العقد بطريق الجواز لانه
سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضمنا حكيميا فكانت الحقيقة اولى عند الاملاق
وبهذا تبين ان حل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم على الوطى كما حله بعض
مناجنا ثبت بإملاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حله على العقد كما قاله الشافعى لما
ذكرنا كذا قبل ولكن عامة مشايخنا وجهور المفسرين على ان النكاح المذكور فى الآية هو
العقد قال صاحب الكشف فى تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح فى كتاب الله
تعالى الا فى معنى العقد لانه فى معنى الوطى من باب التصريح به ومن اداب القرآن
الكتابة عنه بلفظ المساسة والملاسة والقربان والنشئ والايان وقوله حتى متى
الوطى متعلق بقوله والاجتماع فى الوطى فان قيل فيما ذكرتم من المثلين استعارة
اسم المسبب للسبب وقد اقيم ذلك قلنا المسبب مخصوص بالسبب فى هذين المثلين
فكانا فى معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان
السبب فى المثال الاول وهو انتقاد المفتين لا يضر عقدا حقيقة الابرزعة القلب وقصده
اذا الانسان مبرعاً فى الضمير ولهذا لا يعتقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذى لا يقبل
والجنون وكذا الوطى المقصود بخصوص العقد ليس له طريق سواء له ما يقتضيه الشرع
والقل ووطى الاما ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا فى بعض الشروح
ولا يخلو من تحمل وتكلف قوله ولهذا اى اولان الجواز لازم الحقيقة ولا يارضها قال
ابو حنيفة الى اخره امة ولدت ثلث اولاد فى بطون مختلفة بان كان بين كل ولد سنة اشهر
فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان
لم يثبت نسب واحد منهم لان المسمى بنسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد
لانه انما ثبت فى المجهول ما يثبت بالتعلق بالشرط ليكون متعلقا بخبر البيان والنسب
لا يثبت بالتعلق بالشرط وتبقى الجارية لانه اقر لها بابية الولد ويتبقى
من كل واحد ثلثة فى قول ابى حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل فى اثبات النسب
كان اقرارا بالحرية على اصله كما فى مسألة الاكرثنا منه فصار كانه قال احدهم حرفيتى ثلث كل
واحد منهم من جميع المال وقال محمد رحمه الله يتبقى من الاكرثلته ومن الاوسط نصفه والاصغر كل
لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد ينفوا وصلا وبني امكن
من وجه زل المتقى على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بهذا فى معروف النسب
اذا ادعاه المولى انه ابنه يتقى ولا يقضى بالنسب لانه الولاد ههنا يمكن فى الجملة فكذا فيما
نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد يمكن على ما دعى فيزل المتقى على اعتباره
واذا زل على اعتباره يتقى من الاكرثلته لانه ابن عناء يتقى ولا يتقى ان عنى الاخرين ويتقى
نصف الاوسط لانه يتقى ابن عناء وكذا ان عنى الاكرثلته ولذا المولد فيعتق بموت المولى كما
تتقى امه ولا يتقى ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة فى الروايات الظاهرة بخلاف
احوال الحرمان لهذا يتبقى نصفه واما الاصغر فهو حر فى جميع الاحوال الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله فى الدعوى
فى رجل له امة ولدت ثلثة
اولاد فى بطون مختلفة
فقال المولى احد هؤلاء
ولدى ثم مات قبل البيان
انه يتقى من كل واحد
ثلثة

ولا يعتبر ما يصيب كل

واحد من قبل امه حتى

يقط الثالث كله ونصف

الساكن قال ابو يوسف

رحم الله لان اصابته من

قبل امه في مقابلة اصابته من

قبل نفسه بمنزلة المجاز من

الحقيقة. وامثلة هذا

اكثر من ان تحصى واذا

كانت الحقيقة متعذرة

او مجبورة. صير الى

المجاز بالاجماع لعدم

المزاحة اما التصدير لئلا

الرجل يحلف لا يأكل

من هذه الفضة والكرمة

انه يقع على ما يقتضيه

مجازا بخلاف ما اذا حلف

لا يأكل من هذه الشاة

او من هذا اللبن او من هذا

الزبيب فانه يقع على عينه

لان الحقيقة قائمة وكذلك

اذا حلف لا يأكل من هذا

الدقيق وقع على ما يقتضيه

منه لان الحقيقة متعذرة

وكذلك لو حلف لا يشرب

من هذا البئر لم يقع على

الكرع وهو حقيقة لما قلناه

واختلفوا فيما اذا كان عين

الدقيق او تكلف فكرع

من البئر فصيل لما كان

متعذرا لما يمكن مرادا فلا

يبحث وقيل بل الحقيقة

لا تسقط بحال فيصحت

والاول اشبه لان اصحابنا

اباحية زج الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان
وجه الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حرا لاصل واذا كان
للقصود غيره كانت حرته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا او تبعا فانما
وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق مناعة فلا يمكن اعتبار المجتنب جميعا فلهذا
قال يفتي من كل واحد ثلثة كذا في البسوط والاسرار قوله ولا يعتبر ما يصيب كل
واحد يعني الاوسط والاوسط من قبل امه لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه
بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه
من قبل نفسه لا يتوقف على شيء فكان بمنزلة الحقيقة وقدرى عن ابى يوسف رحم الله في هذه
المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يفتي من الاكر نصفه لان حاله ترددت
بين شيئين ههنا اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه
فلا يفتي شيء منه فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله متعذرة او مجبورة
المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بشبهة كالحقيقة والمجبورة ما يتيسر اليه الوصول ولكن
الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان التعذر لا يثنى به حكم وان تحقق
والمجبور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله لا يأكل من هذه
الفضة اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمنع قطع على عينه ان كانت مما يؤكل
كلها يساوي وقصب السكر الزبيب وان لم تكن فعل فممنوع ان كانت لها عمرة كالفضة
والكرمة وان لم يكن لها عمرة ضل منها بخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما
اذا نوى شيئا فيمنع على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة
الكردى رحمه الله قوله لا يشرب من هذا البئر اذا حلف لا يشرب من هذا البئر
وهى ملئ فيمنع على الكرم عند ابى حنيفة رحمه الله لاهل الاعتراف وعندهما
تقع على الاعتراف كذا في بعض شروح الجامع وان لم يكن ملئ فيمنع على الاعتراف لاهل
الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة فان تكلف فكرع منها قبل بحث لان الحقيقة اذا صارت
موجودة لم يمتنع متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولايتها اذا صارت موجودة
وانتهى التعذر كانت داخله في عموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كافي مسئلة الفرات
عندهما وقيل لا يمتنع لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لاستناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو
ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرم فاما مسئلة البئر فبإيرادها وهو ارادة
الاعتراف لا تناول الحقيقة فلا يبحث بالكرع وانما جعل كلامه في مثله الفرات عبارة
عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرم مستعملة فيه مراد شربا كالاعتراف فجعل
عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة
غير مستعملة والعرف فيها الاعتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرم

قوله * خلف ان لا ينكح * اذا قال لامتناع النكاح ان نكحتك فكذا وقست بمنه على الوطني
 للمران النكاح الوطني حقيقة وللمقد مجاز * فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان النكاح
 ثم تزوجها لا ينكح * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها وقست بمنه على العقد لان
 الحقيقة مهبورة شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم ينكح لان البين لم يتناول له تعذره شرعا
 فكذا في هذه المسئلة لان المهبور مائة كالمهبور شرعا * قوله * التوكيل بالخصومة الى اخره *
 اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فآقر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى
 يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمنازعة والاقرار مسالة
 ومواقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده * وفي الاستحسان يجوز
 اقراره وهو قول عليا بن الثلاثة رحيم الله لان تركا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا
 بالجواب مجازا الحلاقة اسم السبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب او املاكا
 لاسم الجزء على الكل لان الانتكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في مجموعه
 الانتكار والاقرار * وانما جلناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل
 نفسه والسدى يبين به انه يملك الموكل الجواب لان الانتكار قائم اذا عرف السدى محقا
 لا يملك الانتكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنع من قصد ذلك فكان
 مهبورا شرعا والمهبور شرعا كالمهبور مائة فلهذا جلناه على هذا النوع من المجاز كالعيد
 المشترك بين اثنين بيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بعه الى نصيبه خاصة لتصح عقده
 بهذا الطريق * غير ان عند ابى يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغير
 مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيلزم ما كان الموكل مالكا له والموكل
 يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وعندهما يملك الاقرار
 في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء
 لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله ونزاهة بيته سيئة
 مثلها والمجازاة لا يكون سيئة * ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجرى فيه يسمى
 خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء * والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف
 الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا
 قوله * لم يتجد زمان صباه * اذا حلف لا ينكح هذا الصبي لا يتجد زمان صباه حتى
 لو كلف بعد ما كبر بحيث * والاصل فيه ان البين متى عقدت على شئ يوصف فان صلح داعيا
 الى البين يتجد به سواء كان منكرا او مرفعا احترازا عن الالتاف كما اذا حلف لا ياكل رطبيا او هذا
 الرطب يتجد بالوصف حتى لو اكله بعد ما صار ترام لم ينكح لان هذا الوصف يصلح داعيا
 الى البين لمن يضمره اكل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى البين فان كان المحلوف عليه منكرا
 يتجد به ايضا لان الوصف اذذاك يصير مقصودا بالبين لانه المعروف للمحلف عليه ولو ترك
 اعتباره بطلت البين فيجب اعتباره ضرورة كن حلف لا ياكل لم ينكح فاعلمه لم ينكح

قالوا فين حلف لا ينكح
 فلا نفوهى اجنبية انه يقع
 على العقد فان زنى بها لم
 ينكح فاسقطوا حقيقة
 واما المهبورة فكل من
 حلف لا يضع قدمه في دار
 فلان ان الحقيقة مهبورة
 والمجاز هو المتعارف وهو
 الدخول فثبت كيف يدخل
 ومثاله ان التوكيل بالخصومة
 صرف الى جواب الخصم
 مجازا فيشأول الانتكار
 والاقرار بالحلاقة لان الحقيقة
 مهبورة شرط المهبور مائة
 شرعا مثل المصبور مائة
 الا ترى ان من حلف لا
 ينكح هذا الصبي لم يتجد
 بصباه لان هجران الصبي
 مهبور شرعا

لا بحث * وان كان المحلوف عليه مرفقا بالاشارة لا يتقيد اليه بالوصف كما اذا حلف لا يأكل
 لحم هذا الحمل فأكله بعدما صار كبشا بحث لان الوصف للتقيد او للتريف ولا يصلح للتقيد هنا لانه
 لا يصلح داعيا الى اليقين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لم يضر ربحه يكون اشد امتناعا من اكل لحم
 الكبش * ولا للتريف ايضا حصول التريف بمرفق اقوى منه وهو الاشارة اذ في فوق
 الوصف في التريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يحمل
 عبارة عن الذات كانه قال لا أكل لحم هذا الحيوان * واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليقين
 في قوله لا اكلهم هذا الصبي بوصف الصبي لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان
 لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادا لهم كوصف الرطوبه لهذا يصلح داعيا الى اليقين في قوله لا اكل
 صبي الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مہجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم
 صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك
 الحقيقة ويصار الى المجاز ويحمل كانه قال لا اكل هذا النبات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
 فاذا كله يمد زوال الصفة بحث لبناء الذات * بخلاف قوله لا اكل صبي حيث يتقيد بالصبي
 وان كان حراما مہجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المرفق للمحلوف عليه
 كايضا فيجب تقيد اليقين وان كان حراما كمن حلف ليشرب اليوم خرا او ليسرقن الليلة يتقيد
 اليقين وان كان حراما لم يمد زوال الصفة بالسرقة مقصودين باليدين فيثبت ان لم يشرب او لم
 يسرق كذا هنا (قوله) وعلى هذه الجملة اي الجملة التي ذكرنا انه يسلم فيها الحقيقة عند الامكان
 لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اتيات التثنية بطريق الحقيقة لا بطريق
 ان لا نفط صار مجازا للتحرير * وذلك لان العمل بمجبة الحقيقة يمكن * فان النسب قد ثبت
 من زيد بان كان الفراشه في الباطن بان كانت متسكوته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لارض
 * ويشتهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق
 في ارجح اليه وفيه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار
 المجاز * والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازا لما سارت ام ولده كالجارية
 انما حرم بانما يتقيد لاحتمال انه مخلوق من مائه * وقد ذكر محمد بن ابيد الله عليه وهو ما ذكرنا
 ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم هؤلاء ولدي ثم مات
 من غير بيان يتقيد من الاول والثالث ومن الثاني النصف وكل الاخر ولو كان المتقيد في قوله هذا اي
 بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث كالجارية انما التثنية في اجدعهم وملت من غير بيان
 ولما كان المتقيد فيهم على الاختلاف علم ان ثبوت المتقيد باحتمال النسب * وانما قيد بقوله
 في حقه ليعتق الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا ماله غير هؤلاء
 ولم ينجز الورثة وقيمته على السواء يحمل كل ربة ستة اسهم لحاجتنا الى حسابها نصف وثلاث
 واقله ستة ثم يجمع سهام المتقيد وهي سهران وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد تناق
 ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل ربة احد عشر سهما فيقتطع من الاكبر سهران ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج
 قولهم في رجل قال لم يده
 ومثله يولد لثله وهو معروف
 النسب من غيره هذا اي
 انه يتقيد بحقيقة دون
 مجاز لان ذلك يمكن فالنسب
 قد ثبت من زيد ويشتهر من
 عمرو فيكون المقر مصدقا
 في حق نفسه واية اشار
 محمد رحمه الله في الدعوى
 والاتقان بالام تصير ام ولد له

في قسمة ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسى في ثمانية * ومن الاقسمة اسهم ويسى في خمسة
ليستقيم الثلث والثلاثان (قوله) وقال في الجامع كذا * رجليه عبدوليد ابن ولابن ابان
في بطنين مختلفين فقال المولى في محته احد هو لا مولدى وكل واحد منهم يولد مثله لثمة ثم مات قبل ابان
فان الاول يتق منه ربه ويسى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلثا رابعه
* ولو كانا من بطن واحد يتق كل واحد منهما بكماله لان احد التوأمين لا ينسل عن الاخر
في النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقى معلقا باليان وتعلق النسب بالشرط
باطل لانه اخبار عن امر كائين والتعلق في امر معدوم يحتمل الوجود * اما المتق فقد قبل
ان الذي ذكره قوله ما قاما عنداني حنيفة وحداثة فينبى ان يحمل كلة النسب عبارة عن التحرير
لما تدر اثبات النسب فيتق من كل واحد ربه ولا يعتبر جهة النسب كافي مسئلة كتاب الدعوى
يتق من كل واحد ذلك ولا يعتبر جهة النسب * والصواب ان هذه المسئلة بالاختلاف لان جهة
النسب اذا احتملت الصحة لم يحتمل لغوا عنهم وان تمز العمل بها لما يناس ان من قال لبيد
وهو معروف النسب هذا انى انه يتق وتصر امة ام ولده لاحتمال النسب منه فيمكن ذلك
هنا * وليس هذا كسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت المتق لهم على احوال النسب على
السواء وانما تفاوتت فيما ثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة الخماز من الحقيقة فلا يجمع
بينهما فاما المتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما يثبت
بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حرة له وهم في ملكه فيتقون عليه
لان من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويثبت الاحوال * واذابت هذا
قلنا ان الاول يتق في حال ولا يتق في ثلاثة احوال فيتق ربه واما الثاني فيتق في حالين
بان يراد نفسه او ابوه ولا يتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر والاصغر واحوال الاصابة حالة
واحدة فوجب ان يتق ثلثه واحد الاخرين حريمين بان يراد نفسه او ابوه اوجده *
واما الاخر فلان اريد نفسه او ابوه اوجده فكذلك وان اريد اخوه لم يتق واحوال
الاصابة حالة واحدة فيتق في حال ولا يتق في حال فيتق نصفه فصار لهما رقة ونصف
فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه
فيكون لكل واحد ثلثة اربعة * وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي
الزيادات اعتبار احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله
والاسبب واحد وهو التهر اما المتق فله اسباب متعددة مثل التنجيز والتعلق والكتابة
والاستيلاء والتدبير فاذا اعتبر احوال ما يحد سبه فلان يثبت احوال ما تهمد سبه اولى
وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان اردتم الاسباب في الاصابة لا شحوق لان الشيء اذا
اصيب بسبب استحالة حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب
شيئا بشراء لم يصب بالهبة والارث ومن حرم شيئا بدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب
فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله في الكتاب في محته اجتاز

وقال في الجامع مع في عبده
ابن ولا يثبت ابان فقال
المولى في محته احد
هو لا مولدى ثم مات وكلهم
يصلح ابنا له انه يتق من
الاول ربه ومن الثاني ثلثه
و من كل واحد من
الاخرين ثلثة اربعة وعلى
قياس ذلك الجواب لو كان
لابن العبد ابن واحد وكلهم
يولد لثمة انه يتق من الاول
ثلثه ومن الثاني نصفه
ومن الثالث كله لاحتمال
النسب ولو كان محمرا
لمتق من كل واحد ثلثه

عما إذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة حيث عتقوا من الثالث بحساب حقهم وذلك بأن يجعل كل رقية اثني عشر لحاجتها إلى حساب له ثلث وربع وإدائه انبعاث عشر الأول في ربه وهو ثلاثة أسهم وحق الثاني في ثلثه وذلك أربعة وحق كل واحد من الآخرين في ثلاثة أرباعه وهي خمسة نصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين فحتاج إلى المعرفة الرقية من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يستحق عنها ومقدار ما يستحق فيه فقول أن ثلث المال رقية وثلث والرقية منه ثلثة أرباعه وليس ثلثة وعشرين ربع صحيح فغضبه في أربعة فيصير مائة والمال ثمانية والرقية ثلاثة أرباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الأول في ثلثة فغضبناها في أربعة فبلغ اثني عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد من الآخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وسبعون في الباقي ففصل الثلث والثلثان كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله (قوله) وما في الأكبر سنانه بني مهما أمكن العمل بحقيقة النسب يعمل بها في قوله هذا يعني ويجعل المتق ثانيا بالنسب لأن يجعل عجازا في الحرية فيثبت أمومية الولد به فأما إذا لم يمكن كافي الأكبر سنانه فابو حنيفة رحمه الله يجعله عجازا في الحرية وذلك بطريقين أحدهما أن يجعل عجازا في الأقرار بالحرية كأيضا فيفصل مقرا بأن أم الغلام ولد له لأن حق الحرية للام حكم النسب كان حقيقة الحرية فله حكمه فكما جعل قوله هذا أبي عجازا للأقرار بحقيقة الحرية يجعل عجازا للأقرار بحق الحرية للام وصار كأنه قال متق هذا على من حين ملكته وما أم ولدي والثاني أن قوله هذا يعني بمنزلة تحرير مبتدأ كأنه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية فيملكه فيصير به متقا استدلالا ترى أنه لو ورت رجلان عبدا مجهول النسب ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم لشريكه أن كان موسرا كأنه اعتقه ولو لم يكن تحريرا مبتدأ لما غرم لأن الشريكين إذا ورتا قريب أحدهما لا يضمن وأردت القريب لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا يصير أم الغلام ولد له لأنه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير في إيجاب أمومية الولد لانه لا يمكن أن يجعل عجازا في إنشاء أمومية الولد لانه لا يمكن إثباتها بطريق الإنشاء قولاً بأن قول جيتشك أم ولد وإنشأت فيك أمومية الولد وإنما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاء وقوله لأن نبوت النسب متصل بقوله تحريرا مبتدأ يعني نبوت النسب مضاف إلى خبره لأنه لم يكن ثابته قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لأن الخبر في حق علم السامع قائم به أي ثابت بخبره فأنما كان كذلك أي إذا كان نبوت النسب مضافا إلى خبره جعل هذا الخبر مجازا عن التحرير أي في التحرير أو عابرا عنه أو كناية عنه والطريق الأول أصح لأنه ذكر في كتاب الأكرام إذا أكره أن يقول هذا يعني لا يستحق عليه الأكرام يمنع صحة الأقرار بالمتق لصحة التحرير بإنشائه وهو جوب الضمان في مسئلة الدعوى بطريق الأقرار أيضا لانه موجب للضمان كالإنشاء الأثرية التي لو قال عتق على من حين ملكته كان ضامنا لشريكه إضافي لأن الضمان غير مختص بالإنشاء كذا قال شمس اللغة رحمه الله (قوله) وقد يتندر أي وقد يتندر العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

وما في الأكبر سنانه
فلا في حنيفة رحمه الله
طريقان أحدهما أن اقرار
بالحرية فيجب أن يصير
مقرا بحق الأم أيضا لانه
يجعل الأقرار والثاني أنه
تحرير مبتدأ من قبل أن
الأقرار بالنسب لو ثبت
ثبت تحريرا مبتدأ حتى
قلنا في كتاب الدعوى
في رجلين ورتا عبدا ثم
ادعى أحدهما أنه ابنه غرم
لشريكه كأنه اعتقه لأن
نبوت النسب مضاف إلى
خبره لأن الخبر قائم بخبره
فإذا كان كذلك جعل عجازا
عن التحرير وحق الأم
لا يجعل الوجود بابتداء
تصرف المولى لأنه ليس
في وسع البشر إثبات
أمومية الولد قولاً لأنهما
من حكم الفعل فلم يثبت
بدونه وقد يتندر بالحقيقة
والمجاز ما إذا كان الحكم
متمما لأن الكلام وضع
للمناه فيفعل إذا استحلت
حكمه ومناه

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان آيات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ
متممًا لأن الكلام وضع لأداة المعنى فإذا تمرد آيات معناه الموضوع له يجعل مجازًا وكساية
عن حكمه اعني لازم معناه التام به تصحيحه فإذا تمرد آيات ذلك ايضا بغرض ضرورة **مما**
ذلك ان قول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنباله او تصاح وهي معروفة السب هذه بنى
لاقع الفرقة به ابدىني سواء اصصر على هذا القول او اكذب نفسه بل قال غلطت او اوهمت الانه
اذا اصصر على ذلك بفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصصر عليه
صار ظالمًا منع حقها في الجماع لانه يمنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب
دفعه في التفرقة كافي الجب والمنة **مما** ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنباله وقال في التي تصاح بنباله
انها تحرم لان ملك التكاثر اخضع من ملك العيون والولاد ان في لهذا الملك منه ملك العيون ثم ملك العيون بنى
بهذا اللفظ في ملكه فهذا أولى **مما** وهذا لان موجب الحرمة واليه آيات الحرمة فيؤخذ بموجب قوله انما
امكن **مما** ولان العمل بمحققة كلامه في الفصلين اعني في التي تصاح بنباله والتي لا تصلح بنباله
تمتدز اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة امان جمات ثابتة على
الاطلاق بان جعل النسب ثابتًا بالنسبة الى جميع الناس او جمات ثابتة في حق المقر لا غير
ليظهر اثره في التحريم كقائفي قوله لبيده الذي يولد له وهو معروف النسب هذا اني ليظهر
اثره في التقى **مما** لا وجه الى الاول لانه اي لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبته
فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير **مما** ولان الثاني لان هذا الكلام لوصح معناه اي لو ثبت
موجب وهو البنية كان التحريم ثابت به منافيا لملك التكاثر وليس الى المبدأ آيات ذلك انما
اليه آيات حرمة هي من مواجب التكاثر دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح
حقًا من حقوق الملك اي التحريم النافي لا يصلح حقًا من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت
ما ينافيه فلا يكون داخلًا تحت ولايته بنبوت ملك التكاثر له **مما** ولان حل المحلية ثبت شرعا
كرامة لها ولهذا ازداد بحريتها وينقص برقتها فيكون الاقرار في البنية في حق الحل اقرارا
عليها فيكون باطلا **مما** وكذا العمل بمجازة وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الأكبر سنامه على
اصل اني حنيفة رحمه الله وفي الاصر سنامه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين
تمتدز ايضا **مما** لهذا المذر الذي ابلناه وهو ان التحريم ثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي
هو من لوازم البنية منافيا لملك التكاثر فلم يصلح حقًا من حقوقه فلا يجوز ان يستمر هذا
الكلام فلان التحريم لان الزوج لا يملك انبائه والتحريم الذي يملك الزوج انبائه وهو
التحريم القاطع للحل الثابت بالتكاثر ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته
له ايضا فلذلك بطل (قوله) بخلاف التقى بنى بخلاف قوله هذا اني لان العمل بمحققة في
الاصر سنامه يمكن على ماسر وكذا بمجازة فيه وفي الأكبر سنامه لان البنية بصد التبوؤ
موجبها عتق يقطع الملك كانشاء التقى ولهذا كادت به الكفارة وثبت به الدلائل عتق شافعي
الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه آيات عتق يقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل
لامرأته هذه بنى وهي معروفة
النسب وتولد لهما وأكبر
سنامه فان الحرمة لا تقع به
ابدأ عندنا خلافاً للشافعي
رحمته الله لان الحقيقة
في الأكبر سنامه تمتدز
وفي الاصر بنا تبين
آيات الحقيقة مطلقا لانه
مستحق عن اشتهر منه
نسبها وفي حق المقر تمتدز
ايضا في حكم التحريم لان
التحريم ثابت بهذا الكلام
لوصح معناه منافيا لملك
فلم يصلح حقًا من حقوق
الملك وكذلك العمل بالمجاز
وهو التحريم في الفصلين
تمتدز لهذا المذر الذي
ابلناه فلا يمكن ان يجعل
النسب ثابتًا في حق المقر
بناء على اقراره لان الرجوع
عنه صحيح والقاضي كذبه
مهما تهاجم ذلك مقام رجوعه
بخلاف الشافعي لان
الرجوع عنه لا يصح

موجب البتة فيجمل كناية عنه * وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه
العبارة فان قيل يصير قوله هذه بئى كناية عن قوله هي على حرام قلنا اعن
حرمة ملك الزوج اتيها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم ملك
الزوج اتيها بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريما غير مملوك له بحق الملك غير لازم
ولا نافذ كالواخير محرمة في ملك الغير واخبره رجل اخر قال اتيها بنت هذا الزوج والتحريم
المملوك للزوج لمحق الملك تحريم بيد الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اتيها حرمة
مؤبدة فالحرمة المؤبدة عاقبت بسبب حكمية بنت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل ملك
النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سببا له محال بل هو
سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث بنت لامن حيث تملك فانما لو توهمناه صادقا لم يكن
بينهما نكاح من الاصل ولا لتحل له محال واذا لم يحتمل له لم يصح كناية عنه فلفاصر بمحو كنياته جريا
وقوله اتيها اي يتا معتمد الى مقولين قال ايليت فلانا عذرا اذا يتته بيانا وحقيقته
جميعا بالعدوى وعلمنا بكنهه من بلاه اذا اخبره وجريه واحدا لمقولين ههنا عذوف والتقدير
ايتناك اياه واعلم ان الحكم في مجهولة السبب ايضا ما عرفته في معروفة نص عليه في الاسرار
فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس
لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حلله ان يتزوجها وان قال ذلك بعد المهر لم يحرم
الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل
الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأة هذه بنتي وهي مجهولة النسب وتصلح
بنتا ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كالحج الرجوع عن الابحاح في المقدود قبل وخود القبول
فلا يمكن للعمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتفاضه بالرجوع او بغيره الا
ان الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تمذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ
الى ما ذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجهل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ
* وهو الحقيقة دليل اخر على تمذر العمل بالحقيقة في حق المقر * لان الرجوع عنه صحيح يعني قبل
تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كتبه ههنا في معروفة النسب فقام تكذيب
القاضي اياه مقام تكذيب نفسه ووضح هذا المعنى في عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأة
هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير فاته لايح الفرق بينهما لانه صار مكتوبا شرعا في حق
النسب ولو اكدت نفسه بان قال غلطت لايح الفرق وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك
اذا صار مكتوبا في النسب شرعا وفي السابق لو اكدت المولى نفسه في حق من لا نسب له كان السابق ثابتا
فكذلك اذا صار مكتوبا شرعا (قوله) ومن حكم هذا الباب * اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
غير مستعمل او كانتا مستعملين وكانت الحقيقة تراسملا لا اوكافا في الاستعمال على السواء فالبررة للحقيقة
بالافتاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يارض هذا الاصل فوجب العمل به * وان كان

ومن حكم هذا الباب
ان الكلام اذا كانت له حقيقة
مستعملة ومجاز متعارف
فالحققة اولى عند ابي
حنيفة رحمه الله وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
العمل بهما بالمجاز اولى
وهذا يرجع الى ما ذكرنا
من الاصل ان المجاز عندهما
خاف عن الحقيقة في الحكم
وفي الحكم للمجاز رجحان
لانه ينطلق على الحقيقة
والمجاز ما صار مستعملا
على حكم الحقيقة فصار
اولى ومن اصل ابي حنيفة انه
خاف في التكلم دون الحكم
فاعتبر الرجحان في التكلم
دون الحكم فصارت الحقيقة
اولى مثاله من خاف
لا يأكل من هذه الخنطة

المجاز اغلب استملا فندى خيفة رحمه الله البيرة للحقيقة وعندها البيرة للمجاز وهذا هو الاختلاف بناء على اختلافهم في خافية المجاز فندى الماكانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون البيرة كان العمل بمعوم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومهم وعندى خيفة رحمه الله الماكانت الخلفية في التكلم في الحكم لانه تصرف من التكلم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم ما عرفه لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فياخذ اعماله في حقيقته ههنا بيان كلام الشيخ وساقه يدل على ان عندهما تمايز جرح المجاز المتعارف اذا كان عمومهم متاوالا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متاوالا للحقيقة وذكر في شرح الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال فقيل ان كان المجاز اغاب استعمالا فندى الماكانت البيرة للمجاز لان المرجوح بمقالة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعنده البيرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان اللفظ لا يرجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال في جد التمازض بقيت البيرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تمازض هناك في الاستعمال بقيت البيرة للمجاز ثم اختلفوا في تفسير المتعارف قال مشايخ باخ رحمه الله المراد به المتعارف بالتأمل وقال مشايخ العراق المراد المتعارف بالفهم وقال مشايخ ماوراء النهران ما قاله مشايخ العراق قول ابى خيفة وما قاله مشايخ باخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حنت عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا بحث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمها لا يؤكل طاعة (قوله) يقع على عينها لان عينها مأكولة عادة فانها تولى فيؤكل ويخضع منها الكشكك والهريسة وقد يؤكل ايضا باحبا حبا فان من اشترى حنطة بمضغها كاهى ليختر انها دخوة ام علكة ولما كانت عينها ما كولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كافي السبب والربط وعندهما الماكان المتعارف من اكل الحنطة اكل مافى باطنها كاسر بيانه يقع بينه على مضمونها اى على الاجزاء التى تضمنتها هذه الحنطة المتعارف وتكون الحقيقة داخلة في عموم المجاز وانشار شيخ الاسلام خواهر زاد رحمه الله في شرح ايمان الاصل الى ان قول ابى خيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنت خالفهما في هذه المسئلة لانه قال المتعارف في حنطة غير معينة لافى حنطة بينهما الا ترى انك في قولك فلان اكل الحنطة لا يربط حنطة معينة ولا استراق جنس الحنطة واللام فيها لا يحدد تصرفها كافي قوله ولقد اصر على اللفظ يسنى واذ لم يوجد المتعارف في المنة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة اى يترك بنية غيرها وباللفظ لم يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول ابى خيفة يجب ان يكون الجواب كالكاف اذا عقد اليمين على حنطة بنصر عينها بان حلف لا ياكل حنطة وفي التهذيب لحنى السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا ااكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيبحث باكلها سواء اكلها كذلك او لم يحنها فاكل الطمحين او خبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابى خيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الثمرات

فاكل الحزب والثانية ان يقول لا كل حنطة فيحنت باكل الحنطة سواء ما كان نيا او مطبوخا او مبولاً او مغليا ولا يحنت باكل الدقيق والسويق والحبين والحزب والثالثة ان يقول لا اكل هذه الحنطة واشاد الى صبرة فاكل من دقيقها او عجبتها لا يحنت لتبدل الاسم وقال ابن سريج يحنت لوجود الاشارة كالجوارح لا اكل هذا الحن فنجبه واكله حنث والاوّل هو المنهّب بخلاف الجمال لانه لا يمكن اكله حيا فكان بينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حيا فكان بينه على حبها (قوله) يقع على الكرع خاصة لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشربها قال النبي عليه السلام من شرب ماء من غير ان يشرب منه فمات فمات في حنث والاكرع في الوادي وذلك عادة اهل البوادي والغري ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندها يقع على شرب ماء مجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف قال بنو قلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكنه متنا ولا للحقيقة بموجبه والاخذ بالاولى لا يقطع هذه السببة لانها لا يصل عمل الآثار في امساك الماء فيحنت بالاعتراف والكرع جميعا المسموم المجاز فان شرب من نهر باخذ من الفرات لم يحنت لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالغرض من موضعه قال كرع الرجل في الماء وفي الاناء اذا مدقعه نحوه ليشربه ومنه كره عكره الكرع في التهرلانه قبل البهيمه بدخل فيه اكارعه كذا في المغرب وفي الصباح كرع في الماء يكرع كروا اذا تناولوه فيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا ياء وفيه لفة اخرى كرع بالكسر يكرع كروا وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشربه والاصل في العبادة لانها لا تكاد تشرب الا بدخل اكارعها فيه ثم قيل للسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض ولم يتحس واقع العلم

﴿ باب جملة ما يترك به الحقيقة ﴾

لما ذكرنا أحكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما يترك به الحقيقة خمسة أنواع يبنى به التبرعات * والاختصاص على الحقبة المذكورة حرف الاستتراء (قوله) بدلالة الاستعمال والمادة * قيل هما متراد فان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصل الى معناه المجازي شربا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذلك حقيقة شرعية * ومن المادة قوله الى معناه المجازي عرفا واستفادته فيكون وضع القدم في قوله لاضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال واجبا الى القول بين انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصل كالصلوة والعبادة مثلا قالهما لاستعمال في الشرع والعرف الا في الأركان الموهودة والقرس * والمادة واجبة الى الفعل كما سنينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ (قوله) فانها اسم للنداء الصلوة الله لفة قال عليه السلام واذا كان صائما فليصل اي فليدع * وقال * الاعشى قول بني

يقع على الكرع خاصة عند
ابن حنيفة رحمه الله وعندهما
يقع على شرب ماء مجاور
الفرات وذلك لا يقطع
بالاولى لانها دون النهر
في الامساك

﴿ باب جملة ما يترك به الحقيقة ﴾

وهو خمسة أنواع قد تترك
بدلالة الاستعمال والمادة
وقد تترك بدلالة اللفظ
في نفسه وقد تترك بدلالة
سياق النظم وقد تترك بدلالة
ترجع الى المتكلم وقد تترك
بدلالة في محل الكلام
اما الاول فنقل الصلوة
فلها اسم للنداء قال الله تعالى
وصل عليهم اي ادعهم سمي
بها عبادة مطوعة مجاز لانها
شرعت فذكر

وقد قربت من محيلا * يارب جنب ابني الاوصاب والوجها * عليك مثل الذي صليت فاعتصمى *
 عينا فان جنب المرء مضطجعا * اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابني الاوصاب * وقال
 ايضا * وصهبا طاف يهوديها * وارزها وعليها ختم * واقبلها الرمح في دنيا * وصلى على
 دنيا وار تسم * اى استقبل بالرحم الرمح ودعا * وار تسم من الرسم وهو الحاتم بنى تسمها ثم نقلت
 الى الاركان المملومة الماذكر (قوله) تعالى واقم الصلوة لذكرى امامن قيل اضافة المصدر
 الى المفعول اى تذكرنى فيها لاستئناسها على الاذكار الواردة في كل ركن * او من قيل
 اضافة الى الفاعل اى اقها لان اذكرك بالدهج والتاء كقيل في تفسير قوله تعالى ولذكر الله اكبر
 اى ذكر الله البدا كبر من ذكر البدايات * واوقها لاني ذكرتها في كل كتاب ولم اخل منها شربة
 وايراد ههنا للمعنى الاول (قوله) وكل ذكر مطاوعان من ذكر الله تعالى يقال دعاء * ومحقيقه
 ان استئصال البعد الفقير المحتاج بذكر مولاه النبي الكريم ونسائه تعرض منه لطلب حاجته
 منه فيكون كل ذكر دعاء اذا دعاه ذكر المدعو لطلب امن منه * وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث
 يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل دعاء اعطيه انا والثيرون قبل اشهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ماتشكر من ذام
 حديث. قوله عليه السلام من تشاغل بالتاء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين
 * ثم قال هذا اية بن ابي الصلت قول لان جدعان * شعره * اذكر حاجتي ايم قد كفاي *
 جياؤك ان شئتكم الحياء * وعلمك بالحقوق وانت قريم * لك الحسب المهذب والسناء *
 اذا اتى عليك المرء يوما * كفاه من قمره التاء * فهذا مخلوق قول في مخلوق فانظرك
 رب السالمين كذا في ربيع الاررار وغيره (قوله) وكالحج فانه قصد في اللفة * الحج
 القصد ومنه الحجية للطريق والحجة لانها قصد وتتمد او بها قصد الحق المطلوب قال
 الخليل السعدي * شعر * واشهد من عوف حاولا كثيرة * محجوز سب الزرقان المزغرا *
 اى قصدونه ويختلفون اليه * والسب الميامة والزرقان لقب حصين بن بدر الغزاري
 وهو في الاصل القمر ثم تمورف استعماله في القصد الى مكة لذلك المعروف * وكذلك
 نظارها من العمرة * العمرة اسم من الاعتبار كالعمرة من الاعتبار واسلمها اى ازاره يقال اعتمر
 اى زار * وفي المغرب اسلمها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبارة المملومة
 وهي الاحرام والطواف والسبي والحقاق او التفسير * والزكوة هذا التركيب يدل على
 الطهارة قال تعالى وتزكهم بها قيل وتطهرهم وقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها
 عن ردا تل الاخلاق وعلى الزيادة والتناء وهو الظاهر يقال زكا الزرع زكوا زكاه اى نما
 ثم سى بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لغناء المال واليمن والبركة
 فيه ولطهارة مؤدية عن الآثام وغلب استعمالها فيه بحيث سارت الحقيقة مهجورة * حتى
 سارت الحقيقة مهجورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يستبرأ او زكى لم يلزم عليه الا البادات
 المهودة ولا يخرج عن الهدية مباشرة حقاها الفئوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم الصلوة
 لذكرى وحصل ذكر
 دعاء وكالحج فانه قصد
 في اللفة فصار اسما لمادة
 معلومة بحجاراته من قوة
 النعمة والقصد قطع المسافة
 وكذلك نظارها من العمرة
 والزكوة حتى سارت الحقيقة
 مهجورة وانما صار هذا
 دلالة على ترك الحقيقة لان
 الكلام موضوع لاستعمال
 الناس وحاجتهم فيغير
 المجاز باستعماله كالحقيقة
 ومثاله ما قال عليا زنا
 وجههم الله فيمن نذر صاوة
 اوجها

اللفظ في مناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الالهام فاذا توافر الناس استعماله لشيء عينا كان حكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتأوله الكلام الا بقرينة * وهذا كالم الدرهم يتناول تعدد اليه عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة ترك التعامل به وان لم يكن بين التوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله (قوله) او المتنى الى يتألفه * اذا قال على المتنى الى يتألفه لزمه حجة او عمدة والجواب اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الاتزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المتنى الى يتألفه واجب عليه شرعا فلا يصح الاتزام بالنذر كلتنى الى الحرم او الى المسجد الحرام عند اني حذيفة رحمه الله * يوضحه ان الاتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به وهو المتنى بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حجج او عمدة كان اولى وصار كالوقال على الذهاب والسفر الى يتألفه * ولكننا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسل وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه بسقط اعتبار حقيقته ومجمل كانه تلفظ بما صار عبارة عنه والعرف يختص بلفظ المتنى المضاف الى الكعبة اولى يتألفه اولى مكة فيبقى ما وراءها على القياس * وعندهما المتنى المضاف الى الحرم اولى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ما عرفت في موضعه * ولوقال لله على ان اضرب بنو حطيم الكعبة فعليه ان يهديه استحسانا وفي القياس لاشي عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقرينة فلان لا يلزمه غيره اولى * وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الامداه به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزم ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته في نفسه * كذلك في المبسوط * والمتنى المجوز لتجاوز هو ان الضرب على حطيم الكعبة امانة اخراجه عن ملكه على وجه القرينة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وارادة السبب * ومثاله كثير مثل ما لو قال على ان اذبح الهدى يجب ذبح الهدى بالحرم وكما لو قال على ان انحر وليى اواذبح وليى اواضحي وليى يلزمه ذبح شاة عند اني حذيفة ومحمد استحسانا (قوله) وقالوا فيمن حلفنا انما فرق بين النظائر الاولى وبين هذه المسائل قوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شيء بالمجاز * يقع على المتعارف * اذا حلف لا يأكل رأسا فهو على رؤوس البقر والفم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به رأس كل شيء فان رأس الجراد والسنور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكبس في التآبير ويباع مشويا * وكان ابو حذيفة رحمه الله يقول اولا يدخل فيه رأس الابل والبقرة والفم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤوس الثلاثة ثم تركوا هذه المادة في الابل فرجع وقال بحث

او المتنى الى يتألفه
او ان يضرب بنو حطيم
الكعبة ان ذلك ينصرف
الى المجاز المتعارف ومثاله
كثير وقالوا فيمن حلف
لا يأكل رأسا انه يقع
على المتعارف استحسانا على
حسب ما اختلفوا ويسقط
غيره وهو حقيقة وكذلك
لو حلف لا يأكل بيضا

في رأس البقر والتمن خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله شاهدا عاده اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يملكون ذلك الا في رؤس الغنم فقالوا لا بحث الا في رأس الغنم فلم ان الاختلاف اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم و برهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الامان (قوله) انه يخص بيض الاوز والدجاج * هذا اللفظ يشير الى انه لا بحث باكل ما سواهما من البيض لان التعارف يخص بهما وهكذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه فقال تناول بيض الدجاج والاوز خاصة لا يستمال ذلك عند الاكل عرفا ولا تناول بيض الحمام والصفور وما شبه ذلك * وذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرها ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا فلم انه لا يراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له فتركيب الدجاجة ونحوها * فهذا يدل على انه بحث بما سواها كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وفتح الدال فيه انصح من كسرها الواحدة دجاجة لذلك والاتي لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة و بطة كذا في الصحاح (قوله) ولا يأكل طيخا وان حلف لا يأكل طيخا فهو على اللحم خاصة ما لم يتغيره استحسانا وفي القياس بحث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس ههنا نحش فان السهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فلهذا على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في المادت الظاهرة وتتخذ منه الباحت * قالوا وانما بحث اذا اكل اللحم المطبوخ بلقاء فما القلة اليابسة فلا يسمى مطبوخا * فان طبخ بلقاء فكل من مرقة بحث لانه يسمى طيخا في المادة او لا فيمن اجزاء اللحم * وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء ولا يلقه فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والبادئمان والسلق والجرز ما ذكرنا ان العمل بالمعوم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف (قوله) وكل عام سقط بيضه كان شيئا بالمجاز * انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان قال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ تناول ما بقي تحت بطريق الحقيقة لكنه لا تناول من وراء ذلك فكان من قيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت في باب موجب الامران الحقيقة القاصرة لاسيما عجاذا فاني يستقيم اراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بيضه صار شيئا بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه الاصل من وجه وهو الشكل الى غيره وهو البيض * على ما سبق اي في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الإشارة فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار ظاهريا فتحقق به شبه المجاز فذلك ناسب ارادها ههنا (قوله) وهذا ثابت بدلالة المادة لا غير اي تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف المادى لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغنم يستعمل في رأس المصنوع والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان المادة في الاكل تحصى برأس الغنم * وكذا الحلاق لفظ البيض على بيض المصنوع والحمام شائع

انه يخص بيض الاوز والدجاجة استحسانا ولو حلف لا يأكل طيخا او شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بيضه كان شيئا بالمجاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة المادة لا غير

كشاع فيض الدجاج والاوز لكن المادة الظاهرة في الاكل احتصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرها * وهكذا مسألة الطبخ والشواء فتزكت الحقيقة وهي الدموم بالمادة * بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بنبذ استعمال اللفظ في تلك الممان كما يتنالا بالمادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعا ايضا * فحينئذ قال قوله بدلالة الاستعمال والمادة ليس بترادف كازعم البعض وان الواو فيه بمعنى او (قوله) واما التائب بدلالة اللفظ في نفسه ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متاوالا لافراد بسمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون متوايا فيتخصص بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما كان القياس ان يدخل في عموم لم السمك * هو مذهب مالك لانه لم حقيقة ولها لا يصح نفيه عنه وقد سماه ائمة تعالى لحما في قوله عزاسمه * لتأكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة اشتقاق كما تخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم مسموئ واصل تركيه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد وللحمه الوفة العظيمة تسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولد من الدم الذى هو اقوى الاخلاق في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجواهر اولى بت العرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض فمعنى الوجود لمدى ثباته وتوقفه على وجود الجوهر * يوضحه انه لا يذكر الاقربة لتقصير الذى ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كسلوة الحنارة للمأخذ الاقربة لتقصير فيها لا يتاوالها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) ليس اهلواكل لم حذر اولم انسان فانه بحث في بینه مع انه لا يذكر الاقربة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه اختلاف * وبعضهم ذكروا انه لا يبحث باكل لم الحزير او الادامى لانعدام العرف في كليهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام القرطائى * ولئن سلمنا انه يبحث على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القربة هنا ليس لتقصير معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كالحم الشاة وكذا معنى الفداء المطلوب من اللحم * لم الحزير والادامى فرفنا ان القربة للتعريف كالحم الشاة والطير وليان الحرمة لا لتقصير في معنى اللحمية وليس للحرمة تأثير في التبع من تمام شرط الحدث كالحوادث لا يترتب شرابا فنسب الحزير بحث (قوله) لا يتاوال المكتاب * اذا قال كل مملوك لى حر لا يدخل فيه المكتابون لانه ثبت العقل لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا قوله لى وهذا غير موجود في المكاتب لانه عليهم رقية لا يدا بل المكتاب كالحر يدا حتى كان حق بكتابه ولا يملك المولى استكساره ولا وطي المكتبة والتائب من وجهه دون وجهه لا يكون تاما طقاه * وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكتبة مضاف اليه من وجهه دون وجهه فلا لالة في لفظه * وهى اطلاق المالك والاضافة لا يتاواله الكلام بدون التية ولكن يتاواله مطلق اسم الرقية المذكورة في قوله تعالى او محرر رقية لانه يتاوال الذات المرفوق والرق لا يشترط بكتابه لقوله عليه السلام المكتاب عبيدا مابق عليه درهم ولا يباحتمل الفسخ واشترط الملك بقدر ما يصح التحرير وذلك موجود في المكتاب فيتأدى به الكفارة * وهذا بخلاف المذبر

واما التائب بدلالة اللفظ في نفسه قتل قوله حلف لا يأكل لحما لا يقع على السمك وهو لم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فما لادمه قاصر من وجهه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لى حر لا يتناول المكتاب وكل امرأتى طالق لا يتناول المكتوبة المتتدة

وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حر ولا يتأدى بهما الكفارة لان الملك
فيهما كامل اذ المولى يملكهما بدو رقة وملك استئلهما واستكسهما وطىء المذبة وام الولد
فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيها
ناقص لان ما جئ من جهة الشق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتأدى بهما الكفارة (قوله) لا يتناول
الموتة المشددة يعني من غير نية لما قلنا من معنى القصور قالها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد
ولو طلقها صح الطلاق ايضا * دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطى
والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية * وقائدة القيد بنسبها لو كانت مطلقة
رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت متفضية المدة لا تدخل وان نوى بلطان
النكاح بالكلية * فصار المام اى قوله لما الواقع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة
* خصوصا اى خصوصا منه فصار شيئا بالجزء (قوله) ومن هذا القسم ما ينكس اى
ومن التركيب التام بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا
باعتبار التقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وهما ترك الحقيقة باعتبار الكمال
لان اصل الاشتقاق يدل على التقصان والتبعية * اذا حلف لا يأكل فاكهة لانية له لم يحث
بأكل الرطب والناب والمان عند اى خيفة وعندها يحث بأكلها وهو قول القاضي وان
نواها عندا حلف يحث بالاجماع كذا في التحفة * قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه
وهو التتم وهذه الاشياء آكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكمال وكذا الفاكهة
ما يقدم بين يدي الشيفان لتفكه به لا للشبع والمان والرطب والناب من انفس ذلك كالتين
* وابو خنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال تعالى فيهما فاكهة ونخل
وقال جل ذكره فاقبنا فيها حيا وعبنا وقصبا وزينونا ونخلنا وحدائق غلبا وفاكهة وما تنار
عطف الفاكهة على هذه الاشياء ونارة عطف هذه الاشياء عليها والشرع لا يعطف على نفسه مع انه مذكور
في موضع التمة ولا ياتي بالحكمة ذكر الشرع الواحد في موضع التمة لفظين ولان الفاكهة اسم مشتق
من التفكه وهو التتم قال الله تعالى اقبلوا فاكهين اى اعمين والتتم زايد على ما هو القوام والبقاء
والرطب والناب يتلحق بهما القوام وقد عجزا بهما في بعض المواضع والمان في معنى الدواء قد عجز به
القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا يبس * واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا
* كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زايد وهو الغذاية وقوام البدن بالافهذه الزيادة
لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كان مطلق اسم الفاكهة لا يتناول لم السلم والجراد لتقصان
* ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زايد وهو القساطع
من القبطان لان اتينا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تنازم فان ملك الزيادة ممكنة بمعنى السرقة
كالشرب والتتم كل واحد مكمل للمنى الا انهما اما الاسم ههنا فواقع على ما هو متبع والزيادة
ههنا متبعة لتمامه وهو التبعية اذ لا صالحة تنافي في التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت
مطلق الاسم * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التوقيف ان كمال المنى فيه اى في النمر اخرجه

عاقبنا فصار غصوا
ولم يخصص شيئا بالجزء
ومن هذا القسم ما ينكس
وذلك مثل رجل حلف
لا يأكل فاكهة لم يحث عند
اى خيفة رحمه الله
الرطب والمان والناب
وقال لا تحت لان الاسم مطلق
في تناول الكلام منه وقال
ابو خنيفة الفاكهة اسم
للتوابل لانه من التفكه
ماخوذ وهو التتم قال الله
تعالى اقبلوا فاكهين
اى اعمين وذلك امر زائد
على ما يقع بالقوام وهو
الغذاء فصار تابما والرطب
والناب قد يصلحان للغذاء
وقد يقع بهما القوام
والمان قد يقع به القوام
لما فيه من معنى الادوية
واذا كان كذلك كان فيها

من ان يكون فاصكة وجهه غذاء فلا يتأوله مطلق الاسم لان المعلومات بعضها اصول
وهي الاغذية وبعضها فروع كالقواكه والبر والحب والتمتع بالاغذية لزيادة طعم
فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم القرع كالقودين والمو لودين
خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الطرار الامر بخلافه (قوله) والاسم ناقص
اي اسم الفاكهة دال على ما هو ناقص في نفسه مقيد اي يكونه تأييداً في المعنى اي بالنظر
الى مناه في اصل الفكة وذكر في النخلة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو
حنيفة رحمه الله اتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يدونها من الفواكه وتغير العرف
في زمانها وفي عرفنا في ان يثبت في يمينه ايضا بالحقاق (قوله) وكذلك اي وكما لطريق
المذكور لاني حنيفة رحمه الله في مسئلة الفاكهة طرفة في مسئلة الادام وهي ما اذا حلف
لا يأكل اداما ولانية له انه يقع على ما يصلح به مثل الحن والزيت والخبز دون الحين والبيض
واللحم والسك في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادام
اسم لما يطبخ الحن ويصلحه فكان اسما لما يقع الحن ومدار التركيب بدل على الموافقة والملازمة
قال ادم الله ينكح ادم اي اصلح والتقى وفي الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدب
ينكحها اي ان يكون ينكح المحبة والاتفاق وبكال التبعة والموافقة فها يختلط بالحن ولا يحتاج
فيه الى الحن قصدا ولا الى المنع والابتلاع كذلك وكما كل ما يصلح بهذه الصفة
فاما اللحم والحين والبيض وامثالها فتحمل مع الحن وضع عليها المنع والابتلاع قصدا فيكون
اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعة فلا تدخل تحت مطلق اسم الادام من غير
نية وعند محمد رحمه الله بحث في هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابي يوسف في الامالي لا ذكرنا
ان الادام مشتق من المؤدمة وهي الموافقة فايؤكل مع الحن غالبا فهو موافق له فيكون اداما
وقال عليه السلام سيد ادام اهل الجنة اللحم واختلفت بينه ونمرة بشبهه فقال هذه ادام
هذه فمرئان ما يوافق الحن في الصالب ادام الا ان خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالخبز
والبر والحب لان الادام تبع فايؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الحين والبيض واللحم فلا
يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المسموط ثم ذكر الشيخ هنا عبارة كتاب الايمان وفي
الجامع الصغير بهذه العبارة حلف لا يأثم بادام قال ادام كل شيء يصلح به قال الفقيه ابو
جعفر في كشف الغوامض فقل ماذكر في الجامع لو اكل الادام وحده لا بحث لان الابتداء
به ان يأكل الحن به وعلى عبارة كتاب الايمان بحث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم
الادام يلزم اكله وحده او مع الحن (قوله) وعن ابي يوسف روايتان في هذه المسئلة اي في
مسئلة الادام دون الفاكهة والفرق له على احدهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على التبع
والربط والزمان حقيقة وعرفا ووجود معنى التتم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على
البيض واللحم والحين الا ترى ان الادام يسمى شيئا لان الحن ينضم فيه ويلون به وهذا المعنى
لم يوجد في هذه الاشياء فلم يكلف فيه معنى التبعة (قوله) تركت حقيقة الامر اي حقيقة قوله

وصف زائد والاسم
ناقص مقيد في المعنى فلم
يتناول الكامل وكذلك
طريقه فيمن حلف لا يأكل
اداما انه يقع على ما يقع
الحن لان الادام اسم للخبز
فلم يجوز ان يتناول ما هو
اصل من وجهه وهو اللحم
والحين والبيض وعند محمد
بحث في ذلك كافي المسئلة
الاولى وعن ابي يوسف
رحمه الله روايتان في هذه
المسئلة واما التات بسياق
النظم فقل قوله الله تعالى
فمن شاء فليؤم ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا هؤلاء
لنأكل تركت حقيقة الامر
والتي هي قوله عن وجل
انا اعتدنا هؤلاء لنأكل
على لانكاره واتوبخ حجازا

في السير الكبير في الحرب
إذا استأمن من مسلما قتاله
انت آمن كأنك أمانا فن قال
انت آمن ستسلم ما يليق
لم يكن أمانا ولو قال انزل
ان كنت رجلا لم يكن أمانا
ولو قال لرجل طلق امرأتك
ان كنت رجلا وان قدرت
او اسع في مالي ما شئت
ان كنت رجلا لم يكن توكيلا
ولو قال رجل لرجل لي
عليك ألف درهم فقال
الرجل لك على ألف درهم
ما أبعدك لم يكن اقرا رأ
و صار الكلام قنوبين
بدلالة سياق نظمه
واما الثالث بدلالة من قبل
التكلم فقل قوله تعالى
واستغفر من استطعت
منهم صوتك أملا استطاعت
منه الامر بالمصيبة والكفر
جعل على إمكان الفعل
واقداره عليه عجزا لأن
الامر بالإيجاب فكان
من المستحيل اتصال ومثاله
من دعى الى غداء فحلف
لا يفتدي انه يشاق به لما
في غرض التكلم من بناء
الجواب عليه وكذلك امرأة
قامت لتخرج فقال لها
زوجها ان تخرجي فانت
طالق انه يتبع

فليؤمن متروكة هنا بقرينة فمن شاء حقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة الفعل وقرينة قوله انا
اعتدنا لفظين اي للذين عبدوا غير الله تبارا وكذا ترك حقيقة التخير بهذا القرينة لان موجب رفع المأثم
وهذه القرينة لاتناسب هو حمل اي الامر في قوله فليكفر على الإنكار اي على ان المقصود منه
الإنكار والرد على من صدر منه الكفر هو التوبيخ اي التهديد والوعيد كما في قوله تعالى
اعملوا ما شئتم انما تعملون بصير عجزا اي بطريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه مناسبة
هو بيان ذلك ان موضوعه الاصل هو الطلب وقائمه امانا ان يكون راجعة الى الامر كقولك خطا
في هذا التوب او احل لي هذا الطعام او الى المأمور كقولك البس هذا الثوب او كل هذا
الطعام ثم الامر الذي يرجع نفسه الى المأمور اولى بالاستئثار والقبول من غيره فتنى قابله المأمور
بالرد والمصيان فذلك يوم لا امراته انما رد وعصى لفظه ان نعه يعود الى الامر فيطلب منه
شد المطلوب الاول وبأمره بالاستدامة على الصيانه والاستمرار على الرد لمعين احدهما تزيه
نفسه عن عود مائدة المأموره اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف
الطبع والمقل والثاني انه لما خالف امره ابضه الامر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى
لالم يتأمل ما يستوجب المثوبة الحسنى فصار معناه اني اطلب منك الصيانه لتستحق به الجسران
ولهذا لا رد الامر بمعنى التهديد الاوقد سبقه امر واجب الاستئثار به وقد تلقاه المأمور
بالصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة في الإنكار والتوبيخ وكلامه تعالى نزل على
اساليب استعمال الناس فذلك ورد في الامر بمعنى التوبيخ هو ذكر في بعض الشروح ان
هذا من قبيل ذكر الضد واردة الاخر لمابقة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والتبى وهذا
وجه حسن (قوله) تعالى واستغفر من استطعت منهم بصوتك اي استزل او احرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعاك الى التضرع انه لما استحاله منه الامر بالمصيبة لان الامر لطلب الوجود
من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكبره وحكمته ان
يطلب من عبده الجيس ان يستغفر عبادته جعل على إمكان الفعل اي تمكنه منه واقداره اي جعله
قادرا عليه عجزا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن البدن من الفعل وقدرته عليه اعنى
قدرة سلامة الآلات ووجهه الاسباب لان تكليف مالي في الوسع غير جائز فاستمير الامر
للإقذار والتكليف الذى هو من لوازم الامر كاستشارة الاسد للشجاع فصار معنى اني استكت
واقدرتك على تبسيعهم ودعائهم الى الشره وقوله لان الامر للإيجاب كافي بعض النسخ فكان
بين المتين اي الإيجاب والاقذار اتصال يشير الى ما ذكرنا بنى لما كان الامر للإيجاب ولا
إيجاب بدون القدرة كان بين الإيجاب والاقذار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الإيجاب
فيجوز استشارة للاقذار (قوله) ومثاله اي نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من
الفروع قوله والله لا افتدى جوابا لمن دعاه الى غداء فقال تعالى تندم على فان حقيقة هذا
الكلام للمؤمن لدلالة لغة على مصدر شكر واقع في موضع التقى اذ التقدير لا افتدى تنديا
فيقتضى ان يبحث بكل فقد يوجد بعد كالأقواله إنشاء الان هذه الحقيقة ترك بدلالة حال

المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب للكلام الداعي وانه قد دماه الى تمثلي الغذاء الذي
 بين يديه لالا غير فيقيد به واذا قيد الكلام الداعي به قيد الجواب بما يضاف اليه بناء على وصار كانه قال والله
 لا اتقذى الغذاء الذي دعوتني اليه وقس على ما ذكرنا مسألة الخروج * ومن امثلة ما لو قالت له
 زوجته انك تغفل في هذه الدار الهيلة من الجانية فقال ان اغفلت فبدي حروسياتي بيانه
 * وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين
 مؤبدة كقوله لا افضل كذا وموقفة كقوله لا افضل اليوم كذا فخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو
 ما يكون مؤبدا لفظا وموقفا معنى واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان
 فحلفان لا ينصره ثم نصراه بمذلك ولم يحتجوا ببناء الكلام على ما هو معلوم مقصود المتكلم
 اصل في الشرع والعرف لما فينا في قوله تعالى واستغفر من استغفرت انه محمول على الاقدار
 والتكليف لاستحالة الامر بالمعية من الله تعالى ولا يخافهم على ان قول الداعي اللهم اغفر لي
 التماس الامر لمعنى في المتكلم وهو ان المبد ليس له ولاية الا لزام فكان المقصود منه الالتفات
 ضرورة (قوله) على الفور اى على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت
 فاستير لاسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يرت فيها ولا يث قليل جاء فلان من فورى ما من ساعته
 وفي الصحاح ذهب في حجة ثم ايت فلانا من فورى اى قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا
 في المترب (قوله) تعالى لا يستوى الاعمى والبصير حقيقة للمعوم لان المصدر الثابت
 بدلالة الفعل عليه لغة نكرة في موضع اتنى فتم الا ان المصل بمومها مستند لوجود المساواة
 بينهما في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على
 البعض لنوبة الخلل عن قول المعوم * ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض
 مادل عليه فحوى الكلام وهو نقي المساواة في البصر في هذا الظاهر ونقي المساواة في الفور في
 قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * وذهب اصحاب الشافعي الى نقي المساواة
 بينهما على المعوم فيما يمكن القول به متمسكين بان المصل بالمعوم واجب مهمامكن فاذا تمز
 العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بين كالمال الذي خص منه الا ترى الى
 قوله تعالى خالق كل شيء لالم يمكن العمل بمومو بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته
 لم يدخل تحته نقي فيما وراء ذلك على المعوم * ولان هذا الكلام لالم قبل المعوم لعدم
 صدوره في محل المعوم لم ينقد للمعوم اصلا لان الشيء يتنى بانتشاء عنه وصار كانه قيل انهما
 لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى الجميل فيجب الاقتصار على مادل عليه صفة
 النص وعلى ما يثبت به انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انعقد
 للمعوم ثم خص بعض الافراد بعارض لحقه بطريق المارضة فيقتصر على قدر
 المارض فيبقى ماوراءه على المعوم * وقائدة الاختلاف تظهر في ان المسلم لا يحتل بالذى عنده
 * وان دته لا يكون كدية المسلم * وان امتلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب
 الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة والقول

على الفور لما قلنا ومثاله
 كثير واما التاب
 بدلالة عمل الكلام فتل
 قوله تعالى وما يستوى
 الاعمى والبصير سقط معومه
 وذلك حقيقة لان عمل
 الكلام وهو الخبر عنه
 لا يحتمل لان وجود الاستواء
 قائمة فوجب الاقتصار
 على مادل عليه صفة
 الكلام

بانتفاء المساواة في حق هذه الاحكام يمكن فوجب القول به * وعندنا نفي المساواة مختص بالفور بقوله جل ذكره اصحاب الجنة هم الفائزون فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى ان نفي المساواة في قوله تعالى لا يستوى الاعمي والبصير لم يظهر في حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذلك هذا (قوله) وهو التنابر في البصر المراد والله اعلم عني القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة في ذهن كل احد غير مستحسن * ويؤيد ما ذكر في التفسير وما يستوي الاعمي اى المشترك الذى لا يبصر الرشده * والبصير اى المؤمن الذى يبصره (قوله) وكذلك كاف التشبيه يبنى كما ان نفي المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرها لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيجمل على ما هو للثيق مثاله ماروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احياها لا يمكن القول فيه بالعموم لانتهاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيجمل على ما هو للثيق وهو الاتم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع * الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حيث لا يرتفع المانع * لان المحل محتمل اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا ثبت حكما لان الفرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما * ورايت في ناحية انا انما حملنا بالعموم في حديث على رضى الله عنه لان فيه حق الدموم نعمل بالعموم في حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتمل لدوره لا لثباته (قوله) ومن هنا الباب اى وما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالثبات وقوله عليه السلام رفع عن ائمة الخطاء والنسيان وما استكروها عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الا بالثبات فقط الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام اصلان نظرا الى استناد الارتقاء الى ما هو على باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام فربما نبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاء عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمبرأة وان العمل في حديث التية والخطاء والنسيان والاكرام في حديث الرقع مجاز وكناية عن الحكم بطريق الحلاق اسم الشيء على موجه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال بالثبات ورفع حكم الخطاء * ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له من ثلثين مختلفان * احدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التى يحتاج الى التية على ما تضمنه الحديث الاول والاتم في الانفصال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثانى فانه وارد في المحرمات * والثانى ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المتروك في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المتوبة والفساد في الانفصال المحرمة * وغير ذلك من التدبير والكرامة والاساسة * والدليل على اختلاف المشيئين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والام في العمل الذى هو محرم

وهو التنابر في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم لما قلنا من قيام المماثلة من وجوه كثيرة حتى اذا قيل زيد مثلك لم يثبت عمومها الا ان قيل المحل العموم مثل قول على رضى الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا وما هو كمالنا فان هذا عام عند الان لا محال محتمل ومن هذا الباب قول النبي عليه السلام انما الاعمال بالثبات ورفع الخطاء والنسيان سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمل من قبل ان غير الخطاء غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وموجه * وموجه نوحان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التى تقتضى الى الثبوت لا ثم في المحرمات والثانى الحكم المتروك فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان مشيئين مختلفان

يتنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذى هو حكم يتنى على الإداء بالأركان والشرائط
الى آخر ما ذكر فى الكتاب * وإذا ثبت اختلاف المئين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم
المولى والقره فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا فاشتراط التية فى الوضوء وفى عدم فساد
الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق بالدين من الصحة
والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمآثم مراد بالاجماع لان
استحقاق الثواب متعلق بالزعم والاثم فى الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع بالاقا
* اذ يقيم دليلا على جواز الصوم فى المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر فى اول الكتاب
* فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله من امضى قائدة لان عدم المؤاخذه
فى الآخرة يعم جميع الاثم اذ لا يجوز فى الحكمة تمذيبهم * قلنا ذلك مذهب المعتزلة فلما عند
اهل السنة نفى جازة فى الحكمة بدليل قوله تعالى اخبرنا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
فلو لم يكن الخطاء والنسيان جازى المؤاخذه كان معنى الدعاء لا تجز علينا بالمؤاخذه فهما
اذ للمؤاخذه فيما لا يجوز للمؤاخذه فيه جوار وفساد تظاهر (قوله) صلا الاسم اى
اسم العمل والخطاء واسميه * بعد سيورته مجزا حيث اريد به غيره وهو الحكم * مشقرا
اى معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك (قوله) وحكم المآثم
اى حكم هو مآثم على هذا يتنى كما ان الثواب يفصل عن الجواز فى سبب التوضى بلاء التجس
من غير علم فكذلك الاثم يفصل عن الفساد كمن صلى مرابعا لم يراع لشرائط والأركان
يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام فى الصلوة تأمينا او خطأ تنقح الفساد من غير اثم
* هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذى لا يجرى الصوم فيه هو الاشتراك
اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا لجزاء كل واحد من المسمى الفاضلة تحت قصدا كاسم القره
والعين على ما مر فى اول الكتاب دون الاشتراك المسمى فان المصوم يجرى فيه بلا خلاف
وذلك بان يكون اللفظ موضوعا لجزاء معنى يعم ذلك المسمى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول
الانسان والفرس وسائر انواعه بلسمى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم التنى يتناول
التضادات معنى الوجود وكاسم الهون يتناول السواد والياض وغيرها باعتبار معنى الهونية
والحكم من هذا القبيل لان حكم التنى هو الاثر الثابت بمقتضى الجواز والفساد والثواب
والمآثم بهذا المسمى العام لا يكون موضوعا لجزاء كل واحد من المسمى المنتظمة تحته فكان من قيل
التنى والحيوان لان من قيل العين والقره اتمه يتناول الثواب والمآثم لا باعتبار كونه ثوبا او ثيابا
باعتبار كونه ثوبا ثانيا لفعل كالنسيان يتناول الماء والتأديبا بتأديب الوجود لا باعتبار كونه مرتبيا او محرقا
* وما ذكر فى بعض الشروح انه من قيل العين لا ينبوع والشمس لان قيل التنى لان الحكم
يتناول الجواز والفساد والثواب والمآثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول ينبوع
والشمس قصدا فكان مشتركا لفظيا * حكم اذ لا قل فيه ولا دليل عليه * واعلم ان القاضى
الامام ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمقتضى كما هو مذهب طائفة اهل الأصول

الا ترى ان الجواز
والصحة يتعلق بركته
وشروطه والثواب والمآثم
يتعلق بصحة عن يمينه
فان من يوشاه بما يفتى
ولم يعلم حتى صلى ومضى
على ذلك ولم يكن مقصرا
لم يجز فى الحكم لتقديره
واستحق الثواب لصحة
عن يمينه واذا صارا مختلفين
صار الاسم بعد سيورته
محازا مشتركا فنقط العمل
بحتى يقوم الدليل على
احد الوجهين فيصير مآثرا
وكذلك حكم المآثم على
هذا فصار هذا كاسم المولى
والقره وسائر الاسماء
المشتركة

وجعل هذين الحدين من نظائر المتقضى فقال في حديث الرفع عن هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عنها لصار كذا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فالتقضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مقيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة حتى يبلط طلاق المكرم والخطي ولم يفسد الصوم بالاكل خطأ لان المتقضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان ذلك التقدير يصير مقيدا فيزول الضرورة فلا يمتدى الى حكم اخر لان المتقضى لا عموم له * وقال في حديث الميت لما ثبت حكم الاخرة مرادا به يصير الكلام مقيدا لم يمتد الى ما وراءه وصار كانه قال انما ثواب الاعمال بالثبات هذا مني كلامه رحمه الله * ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمه الله في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمتقضى وجوزا عموم المحذوف دون المتقضى والحديثان من قيل المحذوف دون المتقضى على اصلهما اضطررا الى تخرج الحدين على وجه لا يرد قضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فيما انتفاء العموم فهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التحول ما ترى * وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يستدعيه وراجعت الفصول فلم يشيروا على مجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة (قوله) ومن الناس من ظن * اختلوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مشل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم * حرمت عليكم الميتة * احلت لكم بهيمة الانعام * وقوله عليه السلام حرمت الخمر لهنها * احلت لنا ميتان على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف الحل او الحرام ثم ثبت حرمة الفعل بناء عليه. فثبت التحريم عاما * وذهب بعض اصحابنا المراقبين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد بتحريم الفصل او تحليله لا غير واليه ذهب طائفة للمرة * وذهب قوم من نواب التدرية كابي عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج في تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة ولحم والباحة اكل لحوم الانعام هذه الايات غير صحيح فتمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف الميت والفعل جميعا بهما مستند وبهذه التوبة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك لان الحل والحرم لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من باب التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتناقض بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لتأقلا تصلح متعلقة بالتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لتأويل الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اشارة فعل يكون هو متعلق بالتحريم والتحليل حذرا من افعال الخطأ ولا يمكن اشارة جميع الافعال المتعلقة بالميت لان الاشارة خلاف الاصل والضرورة تندفع بمدون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجمل لا يوصف بالتحريم الثاني بان الرفع يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفصل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والحرمة مجاز لا هو من صفات الفعل فيصير وصف الميت به عيانا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى الميت

المحل على عرف أهل الأمة ومارس القاطن العرب لا يتبادر إلى فهمه عند قول القائل لغيره
 حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الأكل والشرب في الطعام
 والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع في النساء ولا تخالجه شك فإن هذا التحريم ليس
 بتحريم نفس المين وأنه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجزأ وساركة قبل حرم عليكم نكاح
 أمهاتكم أو الاستمتاع بهن وحرم عليكم أكل الميتة وأحل لكم أكل الطيبات وحرم عليكم
 شرب الخمر لئله **•** قال عبد القاهر البغدادي في أصول الفقه إن الأمة بأسرها جمعت قبل هذه
 الطائفة من القدرة على إن الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الأمهات والبنيات وتحريم
 الميتة والدم وتحليل أكل اللحم بهذه الآيات اجبا لا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون
 إنما حكمنا بكفره لتأويله فصلا لا يحتمل الأعلى معنى واحد ولا يحتاجون عليه إلا بظواهر هذه
 الآيات والخالف فإن هذا دليل ثابت غير محتمل مكتوب الأمة ولا فرق بين مخالفة الأمة في أن
 المراد بهذه الآيات ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الأمهات والبنيات والميتة والدم فمن أجاز أحدهما
 لزمه مجوز الآخر **•** قال وعابد عليه إن القنط إذا احتمل مشيئين ويطلق دليل العقل أحدهما
 وجب الصير إلى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالأعيان
 التي لا يصح كونها من أفعالنا ولا يصح الشيء عنها لوجودها فمن القسم الآخر وهو رجوع التحريم
 والتحليل إلى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيها معنى مع صحة أحد القسمين بطلان الآخر ولكنا نقول
 يصح وصف المين بالحرم حقيقة كما يصح وصف الفعل بها معنى إتصافها بما خروجهما من أن يكون مجزأ
 لفعل شرعا كما أن معنى وصف الفعل بالحرمه خروجه من الاعتبار شرطاً لا يمكن العمل بحقيقته لا معنى
 للأضرار لا مشروعي يصار إليه عند تقدير العمل بظواهره فقط ولا أن الحرمه عبارة عن المنع قال
 تعالى وحرمتنا عليه الفرائض أي مننا وقال جل جلاله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين أي
 منهم شراب الجنة وطعامها **•** ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطباذ فيه وغيره **•** وحریم
 البشر منع النيران التصرف في حوالها فيوصف الفعل بالحرمه على معنى أن لم يمنع عن اكتسابه
 وتحصيله فيصير اليد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف المين بالحرمه على معنى أن المين منته
 عن المبد تصرفا فيها فيصير المين ممنوعا واليد ممنوعا عنها ففرقا أن وصف المين بالحرمه صحيح
 وأن المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كقوله لا تأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه
 ومنع الشيء عن الرجل بأن رفع الخبز من يده أو أكل فإذا أضيف التحريم إلى الفعل كان
 من قبيل النوع الأول وإذا أضيف إلى المين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية فإن الحماية
 أن يظهر أثرها في الحصى بدفع الإغيار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك الحصى لا يقينه
 فيبقى الحصى على أصل الصيانة والحفظ أن يظهر أثره في المحفوظ بصنع في المحفوظ لا في دفع
 القاصد إلا أن تدفع القاصدته لعدم إمكان الوصول إليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر **•** شره
 الأذهب المحافظ والحامي **•** وما منع شربنا يوم الحماص **•** ذكر هذين الأمرين جميعا فكان المقصود
 حاشا في الحامين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقتين مختلفتين فكذلك
 ما فيه عن كذا في شرح التاويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لا انتفاء الفعل فيه

بالكلية واقتطاع تصوره اصلا فان من قال لمبه لا تشرب الماء الذي في هذا البكوري يحتمل ان يشربه لبقاء الحبل والقدره عليه فاما اذا صب المولى بيد النبي او شربه كان الانتفاع فيه اقوى لاقتطاع ذلك الاحتمال فنوات الحبل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جمل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول الحبل صفة الحرمة والحبل كازعموا خطأ فاحتشوا وذكر في الميزان وانما اكثر المتعذلة حرمة الاعيان احتراز اعن مناصفة مذمهم الفاسد في نفي خلق افعال السائد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالبيع والحرمة مثل الكفر والماضي ولا يجوز نسبة خلق البيع الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستندرة من الاعمال والجلبان والحقافس والقردة والحنازير ونحوها فانكروا فبيع الاعيان وقالوا انها ليست قبيحة وانكروا المحسوس والثابت ببدية القول وانكروا اتصافها بالحرمة لئلا يلزمهم اتصافها بالبيع فان كل محرم يكون موسوفا بالبيع وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا يفرغه الطباع ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة **قوله** كان ذلك امارة لزومه وتحققه يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكدوازم والزم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لانتفي والمجاز لا يكون لازما وبني فأي كذا للزوم كيف يكون مجازا لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم **في مقام الحبل** مقام الفعل يعني لما ثبت تحريم الفعل مقصودا اذا يذكر الفعل صريحا واقم العين مقام الفعل في انبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كايضا **او اقيمت مقامه في الاتصاف بالحرمة** لان الفعل لم يبق مقصودا شرعا **وهذا اي تحريم الفعل** باخراج الحبل عن المحلية في نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من قفيه اذا كان مقصودا كقصرنا **فاما ان يجعله اي** التحريم المنضاف الى العين مجازا في العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروفا بقاء محله ككل مال النهر **فناط فاحتش** لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصابة واقامة ما هو تميم وهو الفعل مقامه **ولان فيه ابقاء جهة** الفعل في الحل **قوله** وشطر من مسائل الفقه **شطر كل شئ** نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكتارا للقليل كما قال عليه السلام في الخائف فقد شطر حجرها اي بضعه ومثله في التوسع قوله عليه السلام تملوا الفرائض فانها نصف العلم كذا في المغرب والله اعلم

باب حروف المعاني

هذا باب دقيق المسلك لطيف المأخذ كثير القوائد **جم** الحسن **جمع** الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو ودقائق الفقه واستودع فيه غرائب المعاني وبداع المبانى **فاصح** لما ينبت عليك من بيان لطائف حقائقه **واستمع** للمعاني اليك من كشف غوامض دقايقه

(بتوفيق)

كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان **بمحرم** يلاقى نفس الفعل مع كون الحبل قابلا لكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج الحبل في الشرع من ان يكون قابلا لتلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسيحا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام الحبل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان الحبل لم يجعل صالحا وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب الحبل لتوكيد التاني فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروفا بصله فلفظ فاحتش وما يتصل بهذا القسم حروف المعاني قلنا تنقسم الى حقيقة ومجاز وشطر من مسائل الفقه مبني على هذه الجمل وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من القروء والله اعلم

باب حروف المعاني

ومن هذه الجمل

بنوفق الله جل جلاله تستر به نصر في يدك اسرار مستودعاته * وتستقده بجرا في الوقوف
على عجائب مقبدهاته * ان شاء الله سبحانه وتعالى * واعلم ان لفظ الحروف يطلق على
الحروف التسعة والعشرين التي هي اسل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معنى الالفاظ
الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم التحويل الحرف مادل
على معنى في غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التمدد من هي الحروف اذا عددها
والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من اصالها معنى الالفاظ الى الاسماء اولد لها على معنى
فان الباء في قولك مهردت يزيد حرف معنى لدالتها على الالتصاق بخلاف الباء في بكر وبشر
فالها لا يدل على معنى وكذا الهيمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في اجد وكذا من في قولك
اخدت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور
في الباب بطريق التعليل لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومنى ومن
واذا وغيرها لكن لما كان اكثرها حروفاً سمي الجميع بهذا الاسم (قوله) حروف المعطف المعطف
في اللغة التي والرد قال عطف الود انشاء ووده الى الآخر فالمعطف في الكلام ان يرد احد
الفردين الى الآخر فيما حكمت عليه اواحدى الجملتين الى الاخرى في الحصول * وقادته
الاختصار وانبات المشاركة * واصل هذا القسم الواو لان المعطف لانيات المشاركة ودلالة
الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف المعطف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء
يوجب الترتيب معه وهم يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم المعطف
صارت كالمرتبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب * والحاصل ان المعطف لما كان عبارة
عن الاشتراك والواو متمخصة لانادة هذا المعنى دون غيره صارت اسلا في المعطف (قوله)
وهي عندنا لمطلق المعطف اى لطلق الجميع من غير تعرض لمقارنة كازمه بعض اصحابنا على قول
ابن يوسف وعمد ولا ترتيب كازمه ذلك البعض على اصل ابي خنيفة وكازمه بعض اصحاب
الشافعي * بينا انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك الممطوف والممطوف عليه في
الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بل زمان او على تقدم احدهما على الاخر * وفي عطف
الجملة على الجملة على اشتراكهما في البوت * هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة
والنحو القوي اى اهل الشرع * والتي الشاب القوي الحدث واشتقاق القوي منه لانها
جواب في حادثة او احداث حكم او تعوية لبيان مشكل كذا في المغرب * وقال بعض اصحاب
الشافعي انها للترتيب وتدل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي
ذلك في احكام القرآن * وفي القواعد قلنا عن الشافعي انه قال في الوضوء يستبرئ ذكر الامة ثم قال ومن
خالف الترتيب الذي ذكره الله لم يجز وضوء * وروى عن القرأ انها للترتيب حيث استحبل
الجميع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى اركعوا وسجدوا
(قوله) واحتجوا * تمسك مثبوا للترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف المعطف وهي
اكثرها وقوتا واصل هذا
القسم الواو وهي عندنا
لمطلق المعطف من غير تعرض
لمقارنة ولا ترتيب وعلى
هذا عامة اهل اللغة وائمة
القوي وقال بعض اصحاب
الشافعي ان الواو يوجب
الترتيب حتى قالوا في قول
الله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى
المرا فق يوجب الترتيب
واحتجوا بان الذي صلى الله
عليه وسلم بدأ بالصفاة
في السجدة وقال نبأ بابدأ
الله عن جبل يريده قوله
تعالى ان الصفاة والمروة من
شما الله ففهم وجوب
الترتيب

عليه وسلم ورضى عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بإيماء نبدأ وقد نزل قوله عز وجل أن الصفا والمروة من شعائره قال ابداؤا بما بدأ الله به فيه دليل على أنها للترتيب من وجوه * احدها أن النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابداؤا بكذا وأنه عليه السلام كان أعلم باللسان وأوضح العرب والصحيح وإليه أشير في الكتاب * والثاني أنه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهاها عليهم أنها للجمع أو للترتيب فثبت بتخصيصه عليه السلام أنها للترتيب * والثالث أنها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا إلى السؤال لأنهم كانوا أهل لسان * ولا يضر أن يثبت أنها لو كانت للترتيب لما احتاجوا إلى السؤال أيضا لأنهم يقولون يجوز أن يكون سؤالهم لتجوزهم إليها مستمعة في الجمل المطلق يجوز بناء على الغالب (قوله) ووجوب الترتيب * ونسكوا أيضا بأن الركوع مقدم على السجود بإخلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ركعوا واسجدوا فلهم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها * وعائسكوا به أن أعربا قال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام بش خطيت القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين البابين (قوله) وهذا حكم ابتداء دليل البامة أي موجب الواو حكم لا يعرف إلا بترتيب آلام العرب أي تبيينه من استقرت البلاد إذا تبيينها تخرج من أرض إلى أرض * ومناه أنه ينظر في استمالاتها أنها استملت في الجمع المطلق أو في الترتيب * وبالتالي في موضوع كلامهم أي في قوانينهم التي هي عليها كلامهم أنها توجب كونها للترتيب أم للجمع المطلق كالحكم الشرعي يشرف من اتباع الكتاب والسنة بأن يطلب فيها * وبالتالي في موارد الجبوس وقوانين الشرع الموضوعات لاستخراج الأحكام لن لم يوجد فيها * وكلامها أي بالاستقراء والتأمل حجة على أي على من ادعى أنها للترتيب لأجمع المطلق * من غير تعرض إلى قصدية له وهو استمارة يعني من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين أو على التماثل بصفة الوصل أو التماثل كان صادقا وهذا الأخبار وقديت ذلك بالمثل عن أئمة الهدى ونقل اللفظ عن إربطها حقا وقد نص عليه سيوطي في نسخة عشر موشا من كتابه * وقال الإمام عبد القاهر من الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لافي الوقت ولا ترتيب فيه لأنها في الاسمين المختلفين بإزاء التثنية في استقنين فاذا قلت جاني زيد وعمر لم يجب أن يكون المبدؤ في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه كما إذا قلت جاني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضا تقديم أحدهما بل مقتضا اجتماعهما في وجود الفعل فقط * ولأن التاء مختص بالاجزاة وذلك لأن الجزاء متبوع على ما يوجب من شرط أو نحوها والقضاء هي التي تدل على التقيب فلذلك احتصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما تفرق الحال بين النساء والواو (قوله) وأصله جاني زيد وزيد وزيد وأما كان كذلك لأنه نظير جاني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع أسماء علم وضمت لأشخاص مختلفة من غير نظر إلى المعنى إلا أن اللفاظ إذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد كما قال

ووجوب الترتيب قوله
تعالى وارصكوا
واسجدوا وهذا حكم
لا يعرف إلا بترتيب آلام
العرب وبالتالي في موضوع
كلامهم كالحكم الشرعي
أما يعرف من قبل اتباع
الكتاب والسنة وبالتالي
في أصول الشرع وكلامها
حجة عليه ودليل لاقتناها
الأول فإن العرب تقول
جاني زيد وعمر وفيهم
منه اجتماعهما في الجاني
من غير تعرض لقرآن
أو الترتيب في الجاني ولأن
النساء يختص بالاجزاة
ولا يصلح فيها الواو حتى
أن من قال لا مائة إن
دخلت الدار وانت طالق
طلقت في الحال ولو احتل
الواو والترتيب لصلح
للجزاء كافيا وقد صارت
الواو للجمع في قول الناس
جاءني زيد وبن وأصله
جاءني زيد وزيد وزيد

المقصود وهو تعرف ذواتهم فلذلك قال جاني بكر وبشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن
 اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال زيدون احتراز عن
 التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لطلق الجمع بالإجماع فيكون الواو في قوله جاني
 بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كما في بعض الشروح (قوله) وقالوا اي
 اهل اللغة لانما اكل السمك وتشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبد القاهر اعلم ان النصب في
 قوك لانما اكل السمك وتشرب اللبن بلضمان ان والذى اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد
 الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النصب على كل واحد من الفسطين وليس الفرض ذلك وانما
 المقصود النصب عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب في اعراب تأكل وجب ان يضمرا
 وينزل قوك لانما اكل السمك منزلة لا يمكن ان يكون تشرب مع تقديران مصدرا
 مقطوعا عنه مثل نحو لا يمكن ان يكون تشرب في اعراب تأكل وجب ان يضمرا
 عن الجمع بينهما وان احدهما مباح * وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف
 فلما رد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فصبوه صار المصوب به عن المعنى
 الاول كانه نصب اذا كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفة للاول حتى كان
 عامله ذلك المعنى فلا * قوله * ولو اشتمل الفاء مكاته لبطل المراد لان الفرض ههنا الجمع بين
 الشئين واليراد ان يجعل الاكل سببا لتشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما
 يكون ذلك في قوك لا تقطع عنا فتجفوك اي لا يمكن انك اقطع غفاه منا وكفوك لادن
 من الاسد فياكلك اي انك ان دونت منه اكلك ويصير دونك سببا لاكله اياك وعليه قوله
 تعالى ولا تظنوا فيه فيحل عليكم غضي اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فلتن
 ذلك حل عليكم غضي ويصير طيباتكم سببا لحلول الفاء للنصب عليكم واذا كان المراد بالجمع وجب
 الثابت على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثاني بعد الاول *
 واذا ثبت ان الفاء لاتصلح في موضع الواو كالاتصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت
 الدار وانت طلاق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب
 * قوله * ونله اي مثل قوله لانما اكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر * لانه عن
 خلق وتأتى مثله * اي لانك منك نبي عن خلق وتأتى مثله اي لا يجمع بين هذين قاله
 عن خلق مباح له اذ لم يقرن بآتيان مثله * وما حكى عن الاسمي انه كان يشده بإمكان الياء
 ويقول ان سماعي كدهك فوجهه ان تكون الياء في تقدير النصب كقوله * كان ايدى بن بفتح
 القرق * اويكون على الابتداء محمول لانه عن خلق وانت تأتى مثله * وقيله * ابا بفسك
 فانهما عن غيها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك قبل ان وعظت وتهدى * بالمر منك
 وينفع التسليم * لانه عن خلق وتأتى مثله * طار عليك اذا ضلت عظيم * وتمامك في السمة
 قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله عز اسمه في سورة
 الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصص واحدة آتوا وما مورا وز ماما

وقالوا لانما اكل السمك
 وتشرب اللبن معناه لا يجمع
 بينهما من غير تعرض
 لمقارنتها وترتيبها في الوجود
 ولو اشتمل الفاء مكاته
 لبطل المراد ومثله قول
 الشاعر لانه عن خلق
 وتأتى مثله طار عليك اذا
 ضلت عظيم اي لا يجمع
 بينهما فهنا ليان الوضع
 واما الثاني فلان كلام
 العرب اسما وافعال
 وحروف

ثبت ذلك بقول آفة التفسير فلو كانت الواو لترتيب لتسا قضا لإدالة الأولى على تقدم
الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزله ولأنه لو افاد
الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متسا قضا ولما كان قوله رأيت
زيداً وعمراً بمسده تكراراً والأول باطل والثاني خلاف الأصل * قال الامام
عبد القاهر وما يدل على ان الواو لاصوله في الترتيب انهم وضوها حيث لا يتصور الترتيب
كقولهم اشترك زيد وعمرو واخصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص مما يقتضي
فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول
اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساوي له ومجمعا معه كأنك
اذا قلت جاتني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المعنى فنادى ان الواو دليل
على الترتيب لزمه ان تقول اشترك زيد واخصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لك
لوقلت اخصم زيد وعمرو واشترك بكر ثم خال ذلك ان بمنزلة قولك جاتني زيد وعمرو في جعلك
الاختصاص والاشتراك مما يستند الى فاعل واحد حتى كأنك قلت اخصم زيد وسكت لما ذكرنا ان
الترتيب يزيل الاجتماع (قوله) والأصل في كل قسم كذا يعني الأصل في الكلام الخاص اسما كان او فعلا
او حرفا وهو ان يكون بآء كل لفظ معنى واحد وان لا يكون للمعنى واحدا للفظ واحدا لان الكلام
وضع للافهام والاشتراك يحل به والترادف يوجب اخلاعه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة
* لفظة من الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية بل وضع الواضع اللفظ اولاً بآء معنى
واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بآء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا
واشتهر الوضمان بين الكل * اوعذر أى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات
توقيفية ليتين درجة السلام الذى يستخرج المراد من الكلام بقوة قرينة بالتأمل فيه * التكرار
الدلالة أى يلزم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت
كلمة بمطلق الترتيب فيلزم التكرار لاحالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء
في الوضوء شرط في الجديده كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت
ترتيباً لحال الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلاص به *
ولا يتخالفان في وحيك انها واجبت الترتيب في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات حيث
رتب العمل على الايمان ولم يتردد به * لان ذلك استيفيد من قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن من الواو * لكن الواو استدراك من حيث المعنى أى ليست الواو لترتيب لكنها
لما كانت اسلا في باب المطف لكونها اكثر وقوعاً بدلالة الاستقراء * كان ذلك أى كونها
اصلاً بدلالة على انها وضعت لمطلق المطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه للمناسبة
* ثم انشعبت الفروع أى الحروف التى هي فروع لها نظراً الى القوة وقوعها بالنسبة الى الواو
كالفاء وثم * الى سائر المعاني التى هي فروع لمطلق الجمع من تقيده بصفة الترتيب وصفة
الفران وصفة التراخي اعتباراً للتاسب ومحافظة قوانينهم المستمرة في سائر الانفاظ فانهم

والاصل في كل قسم
منها ان يكون موضوعاً
لمعنى خاص يتفرده كما
الاشتراك فاما ثبت لفظة
من الواضع اوعذر دعا
اليه وكذلك التكرار وقد
وجدنا حروف المطف
وغيرها موضوعاً لمعاني
يتفرده كل قسم بمناه فالفاء
الترتيب ومع لفران وثم
للتعقيب والتراخي فلو كان
الواو لترتيب لتكررت
الدلالة وليس ذلك اصل
لكن الواو لما كانت اصلاً
في الباب كان ذلك دلالة
على انها وضعت لمطلق
المطف على احتمال كل
قسم من اقسامه من غير
تمرض لشيء منها ثم
انشعبت الفروع الى سائر
المعاني وهذا كما وضع لكل
بشر اسم مطلق مثل الانسان
والفرس وضعت لآوائها
اسماء على الخصوص
وصارت الواو فيها قناتاً
نظير اسم الرقة في كونه
مطلقاً

﴿ ٢٣٣ ﴾ غير عام ولا مجمل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير

تعرض لمقارنة او ترتيب
وقد ظن بعض اصحابنا
ان الواو للمقارنة وليس
كذلك وزعم بعضهم انها
عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله للمقارنة لانهما
قالا فيمن قال لا سراًه قبل
الدخول بهان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق انها
اذا دخلت طلقت ثلاثاً انها
عند ابي حنيفة رحمه الله
تطلق واحدة فدل انه
جعلها لترتيب وليس كذلك
بل اختلافهم راجع الى ذكر
الطلاقات متتابعاً متصل
الاول بالشرط على التمام
والصفة ثم الثاني والثالث
ماموجه فقال ابو حنيفة
رحمه الله موجه الاقتناع
لان الثاني اتصل بالشرط
بواسطة والتباعد
بواسطة فالتباعد هو الاول ولا
بالواو ولا لا يتعرض هذا الاصل
وقالوا لا لا يتعرض لقران
والا لم يوجب الاجتماع
نقصة فصار كالتباعد
وهو في الحال يتكلم بالطلاق
وليس بطلاق فصيح
التحصيل والترتيب في التكلم
لا في صيرورة طلاقاً كان
حاصل التعلق بشرط
تخلها ازمة كثيرة كان
الترتيب لا يجب به

وضوا لكل جنس اسماً ثم فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتفرع الى رجل وامرأة
وكالفراسم جنس ثم يتفرع الى بحيرة وبرني وسنجاني وقصب ودقل وغيرها (قوله) غير عام كما
زعم الشافعي وقد بينا * ولا مجمل قد زعم بعض الثماليين ان اسم الرقة مجمل لان المراد لا يفرق منها
وقوله مؤنة مفسر لها فذلك بتقدير الرقة في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا قاسد لانها اسم
جنس واسماء الاجناس معلومة للمعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشرية فكانت من قبيل المطلق
لا من قبيل المجمل * ولهذا قلنا اي ولكونها هجوع المطلق من غير تعرض لمقارنة كقوله مالك
اذا قران فيه لا يتصور فيه الا بالواو * او ترتيب كقوله الشافعي * والجواب عن متمسكهم
ان قوله تعالى ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشمارته وهذا لا يحتمل الترتيب
وسياتى بيانه * وكذلك قوله تعالى اركبوا واسجدوا لا يغيد الترتيب وما عرفنا وجوب
الترتيب به كيف وانه معارض بقوله عن اسمه واسم جدى واركنى مع الراكنين وانما عرفناه
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتوني اصلي او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام
مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه * وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن
لافاضة الواو الترتيب اذ لا ترتيب في مصيبتيهما لعدم انفكاك احدهما من الاخرى بل لترك
ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم (قوله) وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة
عند علمائنا الثلاثة استدلالاً بما اذا قال لامرأه ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الباز يمتلئ الكل بالشرط ويترن جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا
الثاني والثالث لعدم المحل * وزعم بعضهم انها لترتيب عند ابي حنيفة * وعند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله للمقارنة استدلالاً بالصفة المذكورة في الكتاب * وليس كذلك اي ليس
الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في سورة من الصور التي وجدت
فيها الواو ان يكون الواو موضوعاً له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى
اخر غير الواو كما سنبين * والدليل عليه عدم اطرافها في الدلالة على المقارنة او الترتيب
في عامة البصائر كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيداً بصفة وذلك لاجل على كون
الغفط موضوعاً للمقيد الا ترى ان الانسان لا يوجد في الخارج الا مقيداً بصفة وذلك لا يدل
على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق المطف عند اصحابنا
جيماً وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لان الواو
اروجب المقارنة او الترتيب * الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فتسال انت طالق وطالق
وطالق لايح الا واحدة وعلى انه لو قسم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار يمتلئ الكل بالشرط ويترن جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم
في موجب الواو لثبت الاختلاف في المستثنين ولكنهما قالوا موجه الاجتماع اي موجب كلامه الاختناع
لان موجب المطف الاشتراك بين المطفوف والمطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط
والجزء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزء بغير شرط فيصير ما بينهما بالاولى وهو الشرط شرطاً

واسطة والثاني بواسطة الثالث واسطتين وإذا تعلق بهذا الترتيب ينزل كذلك أيضا لأن الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر إذا نظمت فيسلك وعقد رأسه تنزل عند الإحلال على الترتيب الذي نظمت به فلو تميز موجب هذا الكلام وبطلت الوسطة انما يبطل قضية الواو وقد بنا أن الواو لا توجب القرآن كما لا توجب الترتيب * بخلاف ما إذا كرر الشرط لأن الكل تعلق بالشرط بلا وسطة وبخلاف ما إذا قدم الجزاء لأن أول الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يثير أوله وأول الكلام تميز لولم يوجد الشرط آخره فيتوقف عليه وإذا توقف تعلق الكل بلا وسطة بالشرط أيضا * وبخلاف قوله أن دخلت الدار فانت طالق تطليقة واصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه أوجزه منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة أحد عشر واحد وعشرين * الا ترى اتملو بحيز بهذا اللفظ فقال أنت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لو قال أنت طالق احدى وعشرين طلاقة تقع الثلاث جملة ولم تقع الواحدة أولا ثم المشيرون كقول زفر فكذا هنا فاما طالق وطالق فكلامان صيغة ولم يقع دليل يجعلهما كلاما واحدا لا تواجدهما في التمتاع فيمنع عن الاثنين عبارة أوجزه منه وهي ثنتان أو ثلاث وبخلاف قوله لا يلزم ثنتين لأن هذه الكلمة لاستدراكه للطلو الاضراب عمالها بقائمة الثاني مقام الأول فاذا انقضت الالتحاق بالأول صرن جملة كالقوله ومما أخرى * واما قولهما يصير مائة الأولى كالمائة من متاخري فسيجي بيا بهد * وقوله وهو في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام أبي حنيفة رحمه الله أن الثاني تعلق بواسطة * واعلم أن القاضي الامام ابانيد رحمه الله ذكر في الاسرار ان هذه مسألة مشككة فاقامى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد اوجب التعلق بشرط واحد على التماثل صفة ترتيب للمتلقي في نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة خلق متعلقة بحبل واحد على التماثل ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلمه فكان التماثل في ازمة التعلق ونحن نعلم التماثل في ازمة تعلق الاجزء بالشرط تكلمه جاولكنه لا يوجب تماثل الوقوع حين الشرط كالوكرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفرق ازمة الوقوع كتم اذ تيب الواقع ان تعلق جملة كالقوله لهما دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني واليه اشر في الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق في حال بل هو كلامه عريضة ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا قبل وصف الترتيب في الحال لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكانت المبراة لحالة الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق ازمة الوقوع ككلمتهم او ما يثني وصفه بعد الوقوع ككلمة يهدى الترتيب ويصير بكلمة ثم اوبعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمة التعلق لا تكون وصفا لما وقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع ذكر القاضي الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكان الشيخ انما اورد قولهما آخره وذكر جوابهما عن كلام أبي حنيفة انما طالق القاضي الامام * قال شمس

وإذا كان موجب الكلام ما قلنا من تنبؤ بالوالاتها لا تعرض للترتيب لأحالة ولا توجه فلا يترك المقيد بالطلاق وإذا قدمت الإجازة فقد اجمعت
حال التعليق فصار موجب الكلام الإجماع والاحتمال بترك الوالات ما قلنا من قبل ﴿ ٤٣٦ ﴾ فقد قال أصحابنا فيمن قال لامرأته ان

الائمة وما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لأن من المعلوم ان عند وجود
الشرط ذلك الموقوف به يصير طلاقا فإذا كان من ضرورة المطلق أثبات هذه الوسيلة ذكرنا
فقد وجد الشرط يصير كذلك طلاقا وأما ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة
فلما تبين الى عدم كالمخبر فقال انت طالق وطلاق وطلاق (قوله) وإذا كان موجب الكلام
ما قلنا وهو الاجتماع والاحتمال * فلا يترك المقيد اى المقتضى للاجتماع * بالملق اى الوار *
وقوله وإذا قدمت الاجزىة يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة
ان الوار للمقارنة عند أصحابنا جميعا يبنى ثبت المقارنة بإحدى حال التعليق الذى يقتضى الاجتماع
في الوقوع لا بموجب الوار * ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابى حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق
بأنى اذا تأخرت الاجزىة فوجب كلامه الاتفاق فلا يتغير بالوار وإذا قدمت فوجه
الاجتماع فلا يترك بالوار ايضا لما قلنا انها لا تعرض للقران ولا للترتيب * ثم ذكر الشيخ ما يرد
قضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثبت منها تدلان على ان الوار للترتيب
واثنان على انها للقران * فهامسئلة الامتنين وهى ان رجلا لوزوج اثنتين لآخر رضاهما من رجل
فى عقدة او عقدتين بشر ان ذن مولاهما ويتغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة لكل واحد منهما
فلان قضا احداهما انتقض وان اجازة احداهما توقف على اجازة الاخر * فان اعتقهما المولى بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما او قال احرقنا لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يحقق الجمع بين الحرية
والامة لافى حال العقد والافى حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاتفاق
وبقى موقوفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بينهما
* ولو اعتقهما فى كفتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بمد زمان للاخرى
مثل ذلك * او متصليين كاذكر الشيخ فى الكتاب بطل نكاح الثانية لما سئف عليه وبقي نكاح الاولى
موقوفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج فى المسئلة توقف النكاح على اجازة الزوج
لا غير * ولو اعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفا على اجازة الزوج كما كان * ولو اعتقتهما
على التعاقب بكلامين منفصلين او متصليين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا كما كان *
ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى * ولو اعتقهما معا فاذن نكاحهما
ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية وقض نكاح الاولى * ولو وجد اذنهما جميعا فاذن
نكاحهما ولا يبطل بالاتفاق بحال فيما ذكرنا ان عرف قائدة اتقدين المذكورين فى المسئلة
فأبى (قوله) فى عقدتين احتراز عما اذا زوجهما فى عقدة واحدة فلان ذلك لا يفسد
(قوله) ولو سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابى هذا وسكت ثم قال لآخر اعتق هذا وسكت
ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف الثانى وثالث لانه لما اقرب عتق الاول فقد اقر
بالثالث فعتق من غير سبابة ثم لم يصح ما يبدىه فى تفسير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل
واذا اقر بالثالث فقد زعم ان الثالث بين وبين الاول نصفين الا انه لم يصدق فى بطلان حق الاول
وصدق فى اثبات حق الثانى ولما اقربا ثالث فقد زعم ان الثالث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق فى ابطال

الدخول لهما تبين بواحده
وهذا من باب الترتيب
وقال فى النكاح من الجامع
فيمن زوج اثنتين من رجل
يتغير اذن مولاهما ويتغير
اذا الزوج ثم اعتقهما للمولى
معا لا يبطل نكاح واحدة
منهما ولو اعتقهما فى كفتين
منفصلتين بطل نكاح الثانية
فان قال هذه حرة وهذه
حرة متصلا بالواحد والمطلق
بطل نكاح الثانية وهذا
ايضا من باب الترتيب
وقال فى هذا الباب فيمن
زوج رجلا اثنتين فى عقدتين
يتغير اذن الزوج فله
فاجازهما بطلا وان
اجازهما منفردا بطل الثانى
وان قال اجرت نكاح
هذه وهذه بطلا كانه قال
اجرتهما وهذا من باب
المقارنة وقال فى كتاب
الاقرار من الجامع فيمن
هلك عن ثلاثة ابدى قبيتهم
سواء وعن ابن لاوارث له
غيره فقال الابن اعتق ابى
فى مرض موته هذا وهذا
وهذا فن اقر به فى كلام
متصل عن من كل واحد حدث
وان سكت فيما بين ذلك عتق

اما في المسئلة الاولى

فقد قال مالك بن انس انه
 قطع الثالث وجهها للقران
 لكنه غلط لما قدمنا الواو
 للمعطف المطلق ولذلك لم يقطع
 الثاني لان الاول وقع قبل
 التكلم بالثاني لا لم يكن
 الكلام نصا على المقارنة
 ولم يفسد على التكلم بالباقي
 فستقت ولابنه لفوات
 عمل الصرف لا لخلل
 في البارة وكذلك في مسئلة
 انكاح الامتين لان عتق
 الاولى يبطل عمليه التوقف
 في حق الثانية لانه لاحل
 للامة في مقابلة الحرية حال
 التوقف فبطل الثاني قبل
 التكلم بمقتها ثم لم يصح
 اتيادك لفوات الحفل في
 حكم التوقف ولان الواو
 لا تترس لمقارنة فاما
 في نكاح الاختين فان صدور
 الكلام توقف على آخره
 لا لاقضاء او المعطف
 لكن لان صدور الكلام
 وضع لجواز النكاح واذ
 اتصل به آخره سلب عنه
 الجواز فصار آخره في حق
 اوله بمنزلة لشرط الاستثناء
 في قول الرجل انت طالق
 ان شاء الله

حق الاولين كذا في شرح الجامع المصنف (قوله) اما في المسئلة الاولى * اذا قال لغير
 المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك والثاني في قوله
 القديم واحدين خيل والابن بن سعيد وربيعة بن ابى ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب
 المقارنة * ولان الجمع يحرف الجمع كالجمع يلفظ بالجمع فصار كما لو قالها انت طالق ثلاثا لا ترى
 انه لو قالها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الواو طلقت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا هنا لكن
 ما قالوه غلط ما قدمنا ان للقران لفظا موضوعا وهو مع فلو حان الواو عليه كان تكرارا وهو
 خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا * والواو للمعطف المطلق لا للقران * ولذلك اى ولكونها
 للمعطف المطابق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر
 من ايه في محله لا يكون الا لا يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ بوجهه ككلمة مع او من غير
 التحق بخبره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص
 على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا منبر ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق
 الاول وهو معنى قوله ولم يفسد على التكلم بالثاني واذ لم يتوقف اوله على اخره بانت الاول
 ولما الثاني والثالث لفوات عمل التصرف بحصول الابتناء بالطلاق الاول لا لخلل في البارة اى
 لانفساد في التكلم والمعطف فان ذلك يفسد وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام الحفل
 فاما المبرق لفاض ضرورة * ثم قل قول ابى يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يخرج من التكلم
 بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه
 شرطا او استثناء مفيرا * وما قاله ابو يوسف احق فانه ما لم يقع الطلاق لا يثبت الحفل فلو كان
 وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لو حان جيبا لوجود الحفل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال
 شمس الاثمة رحمه الله (قوله) وكذلك في نكاح الامتين اى وكان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات الحفل
 لا لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات الحفل
 لا لاقضاء الواو ذلك * لان عتق الاولى يبطل عمليه التوقف في حق الثانية بغير بدما
 عتقت الاولى لا يبقى الثانية عملا لنكاح الموقوف * لانه لاحل للامة في مقابلة الحرية حال
 التوقف اراد به حل الحلية اى لا يبقى الامة عملا لنكاح في مقابلة الحرية حال توقف نكاح الامة
 فانه ان تزوج امة لنكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا
 وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرية والنكاح للموقوف معتبر ابتداء النكاح
 لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المتقدم والامة ليست بعمل لا ابتداء
 النكاح منضمة الى الحرية فلهاذا يبطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ
 عن التكلم بمقتها ثم لم يصح التدارك بعد باعتبارها لفوات الحفل في حق التوقف قبله * وانما
 قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان الحلية في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صح لانها
 قد صارت حرة * ولان الواو لا تترس للمقارنة لتصلهما كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما
 وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت ههنا مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما (قوله) فاما

نكاح الاختين * ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسكتين لاختلاف الوضع
فانه في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا
عطف على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على اخره كقول
لامرأيت عمرة طالق لنا وزين طالق ان زين طالق واحدة وقال في مسئلة الاختين
اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة تامة فشارك في الاولى ضرورة حتى لو قال
هنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتين هذه حرة وهذه
لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتهما بكلمة واحدة * والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان
المطوف جملة تامة في المسكتين * والفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام
اذا كان يبرأوله يتوقف اول الكلام عليه كالتوقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتبره لم يتوقف
عليه ففي مسئلة الاختين اخر الكلام يبرأوله لانه اذا لم يرض الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى
واذا ضم اليها بطل نكاحها لاجتماع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فزل منزلة الاستثناء
والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطل في مسئلة الامتين اعتناق الاخرى
لا يبرأ الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه
لا في تغير الاول لوصف فم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني (قوله) وصدر الكلام يتوقف
عليه اي على الاخر الذي هو متغير بشرط الوصل * هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث
لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في بطلان نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان
متفرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المتفر اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه
فلا * وهذا لا يوجد اي تغير صدر الكلام بالاخر في المسكتين لا يوجد * ولا قال قديمتين
في مسئلة الطلاق صدر الكلام باخره لانه ثبت به حرمة غليظة * لانا نقول ليس ذلك
بتغير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيد لان حكمه الجرمية الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة
وكلاهما رافع للقيود واما ما ثبت من زيادة الحرمة في اعتبار الطلقة الثالثة (قوله) عن الصحة
الى الفساد وعن الوجود الى المدم * المتفر الذي يلتحق باخر الكلام لا يتأخر من ان يؤثر
في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤثر حكمه الى حين وجود الشرط
* اوفي الاصل كاستثناء فانه اذا قال انت حر ان شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى
لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتناق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى
بالتغير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام (قوله) وكذلك في مسئلة الاقرار
عطف على مسئلة الاختين * يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخره فكذلك
في مسئلة الاقرار يتغير الصدر باخره ايضا * من اصحابنا من قال انما يتوقف من كل واحد ثلثه
لانه جميع بمجرى الجمع وهو الواو والجمع مجرى الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار
كانه قال اعظمهم والذي * الا ترى ان قول الرجل على الف درهم وفلان بمنزلة قوله
لهما على الف درهم وان قوله بمت هذا البد من فلان وفلان بمنزلة قوله بمت منهما فكذا

وصدر الكلام يتوقف
عليه بشرط الوصل لاني
في باب البيان ان شاء الله
فكذلك هذا وهذا
لا يوجد في قول الرجل
انت طالق وطالق وطالق
قبل الدخول لان صدر
الكلام لا يتغير باخره فلم
يتوقف كذا في مسئلة نكاح
الامتين لا يتغير صدر
الكلام باخره لان عتق
الثانية ان ضم الى الاول
لم يتغير نكاح الاولى من
الصحة الى الفساد وعن
الوجود الى المدم وكذلك
في مسئلة الاقرار صدر
الكلام يتغير باخره الا ترى
ان موجب صدره عتقه
بلاسمائة واذا انضم الاخر
الى الاول تغير الصدر عن
عتق الى رفق عندني خيفة
وجه الله لان المتسمى
مكتوب عند ابي خيفة
وعندهما يتغير عن براءة
الى شغل بدن السماية
فذلك وقت صدره على
آخره

هذا قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح قال الواو للمطبع المطلق ليس لها عمل في القرآن ولا في الترتيب ولكن آخر الكلام ههنا بغير اوله لأن حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثالث فإذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق الى رقي عند أبي حنيفة رحمه الله لأن السعاية وجبت عليه والمستسى كالكتاب عنده في الاحكام والمكاتب عبد مابق عليه درهم * وعندها وان لم يتغير الى الرقي ولكن يتغير من رتبة الى شغل لانه لا كان يخرج من الثالث عتق محبانا فإذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا ثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لا الواو (قوله) ولهذا قلنا اي ولأن الواو لمطلق المطب قلنا ان قول محمد في الكتاب اي في الجامع الصغير وينوي اي في التسليتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا * كره الشيخ لقطة ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية * الا يرى انه قال في المبسوط وينوي بتسليمه الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فلم انه اراد مطلق الجمع في الآية لا الترتيب فيها * وفي شرح الجامع الصغير لشمس الانوار رحمه الله من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول أبي حنيفة الاول وما ذكر ههنا بناء على قوله الثاني قد درج الى تفضيل بني آدم على الملائكة قال وهذه مسئلة فيها كلام بين اهل الأصول ولكن لا مضي للاستئصال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب في الآية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال اولاً ثم النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضين ان يجمعهم في يمينه * وفي شرح الجامع الصغير للمصنف كما تقدم والتأخير فليس بشئ لازم لأن الواو لا توجب ترتيباً لكن لبداية اثر في الاهتمام كما في مسئلة الوصية بالقرب فدل ما ذكر ههنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمن البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة * قال الامام الكشافى والمختار عندنا ان خواص بني آدم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من المسلمين الاقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بني آدم * وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر قال لا نتكلم فيه لانا لانتم ذلك وليس لنا الى سرقة حاجة فنكل الاسر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واقبياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وافسدهم وبين الملائكة الذين لم يفسدوا طريقة عين فقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لابد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فينتكح بتفضيل بعض على بعض (قوله) وكذلك جواب عن متمسك الحشم يعني كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد في الكتاب وينوي عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب ترتيباً وكذلك قوله ان الصفا والمروة لا يوجب ترتيباً ايضا الا ترى ان المراد بالآية اثبات انها من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب

وأثبت السى قوله تعالى أن يطوف بهما غير أن السى لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوته المقدم ظاهرها وهذا صحيح
فترجح فرجه به فصار الترتيب واجبا فضلا لانس الاية وهذا كمال استحبابه ٤٤٠ رحمهم الله بالوسا يا بالقرب

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب قوله تعالى أن الصفا والمروة لا يحتمل الترتيب
لان الاية سقت لبيان انهما من الشعار ومعلم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجرى
في الفضل لافي العين الا ترى ان في الزمان الذي كان الصفا فيه من المالم كانت المروة فيه كذلك
أيضا (قوله) وأثبت السى جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من الشعار
فيم ثبت وجوب السى او شرعت فقال انما ثبت ذلك قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف
بهما ولهذا قال عطاء ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح
ومثله يستعمل في المباح دون الواجب * وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وقوله
عليه السلام ان الله تعالى كتب عليكم السى فاسموا وما قوله تعالى فلا جناح اى لا تم
عليه فلتخرج الناس عن الطواف بهما لكان سنين كما عليهما في الجاهلية اساف وثاقه
وكانوا يبدونها في الجاهلية فبدا الاسلام كرهوا التبدع لله تعالى في ذلك المكان فثبت ذلك
عندهم قوله فلا جناح عليه (قوله) غير ان السى لا ينفك عن ترتيب يعني ان النص الموجب لسى
لا يقتضى الترتيب لكن السى في نفس الامر لا ينفك عن ترتيب والبداءة بالة كفي مصطلح الكلام يدل
على زيادة العناية بذلك الشيء وقواتها به كما اذا فارقك من كنت مشفوقا به وقيل لك ما الذي تخشى
قول وجه الحبيب اتخى فقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك وزيادة الثبات خاطر
اليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة سالحة فترجح الا ترى ان ابكر
رضي الله عنه استدلل في فضيل المهاجرين وتعيين الامام منهم بتقدمهم في قوله عن اسمه
والمهاجرين والانصار فذلك رجح التي عليه السلام التقديم فقال نبدا بما بدأه تعالى ما وقال
ابدؤا عابدا لله به وصار الترتيب واجبا فضلا لانس الاية (قوله) فاما قوله فلان
على مائة ودرهم الى اخره جواب عن سؤال وهو ان قال العطف بضم المطوف عليه
كافي قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم قالى لم يحتمل مفسرا في قوله مائة وثوب *
او قال الواو لاطلق العطف فكيف حمل مينا للمطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مينا
في هذه الصورة فلم يختلف في الصور الاخرى فقال ليس ذلك ناه على حكم العطف بلزم اطرا دهل على
اصل الاخر فترجع سمعك ان شاء الله تعالى (قوله) مخبرها بال، متعلقة بكاملة اى كما لها مخبرها *
فلا يجب اى هذا العطف * وهذا افضل اى تسبيحها بها واو الابتداء او الظم من فضول الكلام
لا حاجة اليها بل هي واو العطف كهي في الجملة الناقصة الان عملها في عطف الجملة الناقصة لجمع بينها
وبين الكاملة فية تم بالكاملة وفي عطف الكاملة الجمع بين مضموني الجملتين في الحصول لكن
الشركة استدراك عن قوله واغاي العطف على ما هو اصلها اى هي للعطف لكنها لا توجب الشركة
فانها لان الشركة انما ثبت لافتقار الكلام الثاني الهالدم اقادها بدونها لا يجرد العطف
فان كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشرك هو الافتقار (قوله) ولهذا اثنائى ولا ن
ثبوت الشركة للافتقار والضرورة فانا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى في قيام به الاولى بينه
ولا يحتمل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جيل غير المتطوق منظوقا

الزوافل انه يبدأ بما بدأه
اليت لان ذلك دلالة على
قوة الاهتمام وصلح فترجح
فاما قول الرجل فلان
على مائة ودرهم ومائة
وثوب ومائة وشاة ومائة
وتيد وليس بشى عن حكم
المطوف بل على اصل آخر
يذكر في باب البيان ان
شاء الله وقد تدخل الواو
على جملة كاملة مخبرها فلا
يجب به المشاركة في الخبر
مثل قول الرجل هذه
طابق نادا وهذه طابق
ان الثانية تطلق واحدة
فسى بعضهم هذه واو
الابتداء او او الظم وهذا
فضل من السلام وانما هي
لعطف على ما هو اصلها
لكن الشركة في الخبر كانت
واجبة لافتقار الكلام الثاني
اذا كان ناقصا فاما اذا كان
كامنا فذهب دليل الشركة
ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة
تشارك الاولى في قيام به الاولى
يعني حتى قلنا في قول ان
دخلت البارقات طابق
وطابق ان الثاني يتعلق
بذلك الشرطين به ولا يقتضى
الاستبداد به كما عاده وانما
يسار الى هذه الضرورة

استحالة الاشتراك فاما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل مثل فوق جاني يذو عمرو (وانما)
ان الثاني يختص بمجيء على حدة لان الاشتراك في محي واحد لا يتصور فصار الثاني ضروريا والاو اصليا

وأما يصار إليه عند الضرورة والضرورة هنا متى ارتفعت بالإدنى وهو أثبات الشركة
فيا تم به الأولى لا يصار إلى الأعلى وهو الإضمار لأن ما ثبت بالضرورة مقدر قدرها إلا إذا
استحال أثبات الشركة فع يصار إليه في المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله أن دخلت
الدار فانت طالق وطالق الطلاق الثاني متعلق بذلك الشرط بينه ولا يقتضى أى العطف
الاستبعاد أى استنفرد بالشرط كأنه أضاف الشرط وأفراد الثاني به بمنزلة قوله أن دخلت الدار
فانت طالق أن دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا أن المقصود وهو إعادة الكلام الثاني يحصل
بمنطقه بذلك الشرط بينه فلا يصار إلى الإضمار وفائدته تظهر فيما إذا قلنا كما حلفت بطلاقك
فانت طالق ثم قال لها أن دخلت الدار فانت طالق وطالق كان بيننا واحدة حتى لا يقع
الاطلاق واحدة ولو كان كالإضمار لوقعت طلاقان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالإضمار
لوقعت طلاقان وإن كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف أيضا وكذا لو قال لامرأته
أنت طالق أن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار الأخرى يتعلق بدخول الدار
الثانية تلك التعليل لا تطليقة أخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق إلا واحدة ولو اقتضى
الأعادة لطلقت ثنتين وكذا لو قال أن دخلت الدار فانت طالق وفلائة متعلق طلاق الثانية
بدخول الأولى حتى لو دخلت الدار طلقا جميعا ولا يحمل كأنه أفردها بالشرط وقال وفلائة
أن دخلت الدار أدلو جسمك كذلك لم تطلق الثانية بدخول الأولى بل تطلق بدخول نفسها
وفي هذا التنبيه نظر ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طلاق ثلثا وهذه حيث لا ثبت
الشركة في خير الأولى ويحمل الخبر كالإضمار حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة لطلقت
كل واحدة ثنتين لا تقسم الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يحمل الألف
منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يحمل كالإضمار حتى يكون لكل واحد منهما ألف * لا
قول تذكر هنا أثبات الشركة لأن في تنصيص الزوج على الثلاث إشارة إلى أن مقصوده
أثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبلا تقسيم لا يحصل ذلك المقصود
فيحمل الخبر كالإضمار ضرورة ولأن بالإقسام يموت موجب الكلام أصلا إذا دلالة الثلاث
على الأربع بوجه قاطع أثبات المسئل فأكثر من أن يحصى فيصار إليه عند التذكر * قال
الإمام البرغزى اتفقوا أنه لو قال لنسب المدخول بها أن دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق أو قال نطالق فطالق أنه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر
كالإضمار لوقع ثلاث تطلقات كما لو تكرر الشرط صر مجامع تحلل الأزيمة * وأما يصار
إلى هذا إلى الاستبعاد ضرورة استحالة الاشتراك كأنها قال فلاة طالق وفلائة فاه يقع
على الثانية غير موقوف على الأولى لأن الاشتراك بينهما في تطليقة لا يتحقق * فصار الثاني
أى استبعاد الجملة الناقصة بخبر آخر ضروريا والأول وهو اشتراك الناقصة في خير الأولى
من غير استبعاد أصليا (قوله) ومن عطف الجملة قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون
فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فها تم به الجملة الأولى وهو الشرط الذى

ومن عطف الجملة قوله الله
تعالى وأولئك هم الفاسقون
في قصة القذف ومثل قوله تعالى
يحكم على قلبك ويعص الله
الباطل ومثل قوله تعالى
والراسخون في العلم

تضمنه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وقلة طالق لا ينطق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا بغير راجع الى ما تقدمه ففي المحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها ومن هذا التعليل قوله تعالى فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح الله الباطل جملة تامة مقطوعة على ما تقدم غير داخلية تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والملق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ووجد محو الباطل فمرفضا انه خارج عن الشرط * وسقوط الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل بسقوطه في اللفظ لاتباع الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كسقوطه في قوله تعالى ويدع الانسان وقوله سندع الزبانية * ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره بغير واو اتباعا للخط * والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الناعل اذ لو كان بياء قليل ويمحو الباطل * واختلف في ختم القلب ف قيل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك بالصبر حتى لا تجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم * وقيل هو الانسواء اى ان يشأ الله ينسبك ما اوحى اليك فلا تبليته اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك * وقيل هو عدم الفهم اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرا احسانه اليه وما اكرمه باتواع الكرامات ليشكره به ويرحم على اهلك بما ختم على قلوبهم وما يترل بهم من انواع المذاب * ويمح اى يظهر ويظهر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل * وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين ويمحو الباطل بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل بالحجج التي اقامها اذا تأمل فيها حتى التامل * بكلماته اى محججه كذا في شرح التاويلات * ومثله والراسخون اى ومن قيل عطف الجملة الذي لا يوجب الاشتراء قوله عز اسمه والراسخون في السلم يقولون فانه غير داخل تحت الاستثناء في قوله جل ذكره وما يعلم تأويله الا الله لما بينا في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بياته (قوله) وقد يستمر الواو للحال * اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيد اهل مكتوبا الا بعد ان يكون هناك تعلق ينظم معانيها فانما وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنى فذلك يكون متنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة شاذة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كاترى في نحو جامزيد وفرسه يمد ويسط المزد في ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى منه في نحو قام زيد وقد عمرو فهذا معنى استمارة الواو للحال (قوله) لان الاطلاق يحتمله يبنى كما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذي بين الحال وذو الحال من محتملاته

وقد يستمر الواو للحال وهذا معنى يناسب معنى الواو لان الاطلاق يحتمله قال الله عز وجل حتى اذا جاؤوها وفتحت ابوابها اى اذا جاؤوها وابوابها مفتوحة

لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استمرارها لمنى الحال عند الاحتياج * قال الله تعالى حتى اذا جاءوها ففتحوا ابوابها اى وقد فتحت ابوابها * قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتفتح لدليل قوله جئات عدن مفتحة لهم ابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكراما له وتأخير فتح باب المناب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جئ بالواو كانه قيل حتى اذا جاءوها وقد فتحت ابوابها قبل وجوب اذ انحنوف اى اذا جاءوها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله نادخلوها خالد بن دخلوها وتالوا التى * وانما حنفى لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف (قوله) واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل فى بعضها جملوا الواو للحال من غيرية وفى بعضها جملوها لمعط الجلة لا غير وفى بعضها جملوها لمعط محتملا للحال وفى بعضها اختلفوا * فاذا قال لبيده ادالى الفا وانت حرانه لا يتقلم يودوكذا اذا قال لحربى ازل وانت آمن لا يامن مالم يزل جملوا الواو فى المستثنين للحال لانه لا يحسن المعطف ههنا لان الجلة الاولى فعلية طليقوا الجلة الثانية اسمية خبرية وفيهما كمال الاقطاع وذلك ما نرى من حسن المعطف اذ لا بد من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرفت فلذلك جعلناها للحال ولما سارت للحال والاحوال شروط كونها مقيدة كالشروط لمعلقت الجزية بالاداء والامان بالتزول كما فى قوله ان دخلت الدار راكية فالت طالق تعلق الطلاق بالركوب بملقه بالدخول * وصار كانه قال ناديت الى الفاعانت حروان تزك فانت امن * هذا تقرير عامة الكتب * فان قيل * ما ذكرت عكس ما مضى هذا الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حروان انت امن لافى قوله ادوا تزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والا مان شرطا للتزول كما فى قوله انت طالق وانت مرهنة اذا نوى التعلق كان المرض شرطا لطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والتزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والتزول واذا انتفى التعلق كان كل واحد واقفا فى الحال * قلنا * الجواب عنه من وجوه * احدها ما منى باب القلب كقوله عرضت لثافة على الحوض اى الحوض على الثافة وهو شايخ فى الكلام قال الله تعالى وكن من قرية اهلكتها نجابها بائنا فاهلكناها على احد التاويلين * وقال عزاسمه ثم دنى فتدلى حمل على ثم بدلى فتدنا وقال رؤبة * شعر * ومهمه مغيرة ارجلوه كان لون ارضه سماؤه ارا دكان لون سماه من غيرتها ارضه * وقال آخر * يمشى فيقسن اويكب فيمثر ارادا ويثر فيكب * وقال القطامي كطليبت بالقدن السباع اى طيبت بالسباع القدن وهو القصر فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفساو كن آنا وانت نازل اى انت حرا وانت آمن فى هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والتزول بما دخل فيه الواو لان التعلق انما يصح بمن يصح منه التجهيز وليس فى توسع المتكلم تجهيز الاداء والتزول فكيف يصح تعلقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم يزل قبله ولو وجدت الجزية او الامان ههنا لا يلزم منه الاداء والتزول ولما يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالمعطف

واختلف مسائل اصحابنا
على هذا الاصل فقالوا فى
رجل قال لبيده ادالى
الفا وانت حران الواو
لحال حتى لا يتق الا
بالاداء وكذلك من قال
لحربى ازل وانت آمن
لما يامن حتى يزل فيكون
الواو للحال وقالوا فيمن
قال لاسمأة انت طالق
وانت مرهنة او وانت
تصلين او عملية او لمعطف
الجملة حتى تقع الطلاق فى
الحال على احتمال الحال
حتى اذا توى بها او الحال
تعلق الطلاق بالرض
والصلوة

ايضا جملناه من باب القاب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحه * والثاني ان قوله وانت حر وقوله وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود في حالة الدخول لامن الاحوال الملوقية فان غرض التكلم من هذا الكلام غتم وقوع الجزية والامان في الحال فيكون معناه ادالى الفاعل الجزية في حالة الاداء واتزل مقدرا للامان في حالة النزول ولما اثبت التكلم الجزية والامان في حالى الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومدو مين في الحال * والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جـ اب الامر بدلالة مقصود التكلم فاخفت حكمه وصير معنى الكلام ادالى الفاعل حروا اذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول تعلق الاكرام بالايمان في قوله اشئى اكرامك * والرابع ان قوله انت حر وجب الحرية لاجل ادائه لولا قوله ادالى كذا فانضمام هذا الكلام الى آخر التثنية كاي تأخر بانضمام ان دخلت النار الى مكان قوله ادالى كذا بمنزلة ان دخلت النار في تأخير الخبر عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه * وذكر في بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا للاداء اى وصفا له لا ثبت سابقا عليه اذ الحال لا تسبق فالحال والصفة لا تسبق الموصوف (قوله) انه لم يلفظ الجملة اى الواو لم يلفظ لان كان العمل بالحقيقة اذ الجملتان خبريتان ههنا بخلاف ما تقدم * وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر وتؤنث * على احتمال الحال لان المطلق قبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطه فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال مرضك او انت طالق في حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدق الفاضى لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه (قوله) خذ هذا المال واعمله بمضاربة في البز اى خذ مضاربة واعمله به في البز كذا لفظ المبسوط * وهذه الواو لم يلفظ الجملة لانه لا تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طليعتين * لانه حال لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقتا لاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استمارتها للحال تصحیح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على الجواز فيكون مشورة اشارة عليها لاشروطا في الامر الاول كذا في المبسوط * والبز متاع البيت من الثياب خاصة عزابى دريد وعن البيت ضرب من الثياب وعن الجوهري هو من الثياب اتمة البزاز والبزازة حرفة وقال محمد في السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المنرب (قوله) احدها كذا الواو تستعمل بمعنى البزاجزا كما تستعمل في القسم مناسبة بينهما صورا ومعنى امسورة فلان كليهما شقوى وامامنى فلان معنى الجمع موجود في الالفاق الذى هو معنى الباء * ثم تستعمل في الماوضات الباء التى تؤدى معنى الالفاق دون الواو لانه لا يلفظ احد الموضين على الاخر والجمع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل اشباع الزوج قيدالة المساواة حلتها على الباء كفى قوله اعمل هذا الطعام ولك درهم حلت على الباء حتى كان هذا وقوله اعمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حله لانه انقصد اجارة لاستماتة * اوى محمولة على الحال بدلالة الماوضة ايضا فانها تقتضى الرض من الجانبين وذلك بان يحمل الواو للحال ليصير وجوب الفات عليها

وقلوا في المضار بقا اذا قال وجل لرجل خذ هذا المال مضاربة واعمله به في البز ان هذا الواو لم يلفظ الجملة للحال حتى لا يصير شرطاً بل يصير مشهورة ويبقى المضار عامة واختلقوا في قول المرأة لزوجهها طلقنى ولك الف درهم فعمله ابو يوسف ومحمد على الماوضة حتى اذا طلقها وجب له الف درهم ووجهه ابو حنيفة رحمه الله على واو طلق الجملة حتى اذا طلقها لم يجبه شيء ولا يابى يوسف ومحمد طر يقان احمد هان الواو قد يستعار للباء كما استعمله في باب القسم على ما نسين ان شاء الله عز وجل فحمل على هذا المجاز بدلالة حال الماوضة لان حال الجمع حال الماوضة كتحليل في قوله الرجل لا خير اعمل هذا الطعام الى منزل ولك درهم اعمله على البز اى بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة حال الماوضة ايضا ليصير شرطاً وبدلاً

شرطا لطلاق وبدلا عنه لأن نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كأنها قالت طلقت في حال ما يكون لك
 على الف وقد علمت أن الأحوال شروط فكان مناد طلقتي بشرط أن يكون لك على الف فلما
 قال الزوج طلقت أو فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط أي طلقت أن قلت الألف *
 ونظيرة أي نظير قوله طلقتي ولك الف * وهذا أي قوله ولك الف * لا معنى لـ. هنا
 أي لا يمكن أن يحمل الواو بمعنى الباء في مسئلة المضاربة اذ لو جعلت بمنها صار كأنه قال خذهنا
 المال مضاربة بالعمل بالبر فبصرف العمل بالبر عوضا عن الأخذ فيجب العمل بنفس الأخذ والعمل ليس
 بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالإجماع * ولا يمكن أن يحمل للحال أيضا لأنها إنما
 حملت في مسئلة الخلاف وهي قوله طلقتي ولك الف على الحال بدلالة الماوضة والمضاربة ليست
 بماوضة لأن المضارب في أول الأمر أمين وبهذا الأخذ في العمل وكيل وعند ظهور الربح شرك
 وأذ لم يرد معنى الماوضة لا يمكن حملها على الحال فيقتضي للعطف والابتداء فكان قوله وأعمل به
 مشورة * وكذا الكلام في قوله أنت طالق فقلت مريضة أو مصلبة * وقال أبو حنيفة رحمه الله الواو
 للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يمارضه والمماضة لا يصلح دليلا مامرضا
 يتركه الحقيقة * لأن ذلك أي الموضع أو معنى الماوضة أمر زائد في الطلاق * والدليل عليه
 أن الموضع إذا دخله صاري من جانب الزوج بان قال أنت طالق على الف أو أدى إلى الف
 وأنت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ونحوه في قوله إن حلفت بطلاقك فكذلك *
 وذلك لأنه يصح مطلقا للطلاق قبولها المال والتعلق بشرط بين الماعرف والأمين لازمة لا قبل
 الرجوع لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جدوهن لهن جد الحديث ولو كان معنى الماوضة فيه
 أصليا لما صار مينا وصح رجوعه كما في النكاح وسائر الماوضات * وكذلك يوجد الطلاق بدون الموضع
 وهذا هو الغالب والمحجوب المال فيه نادر ثبت أن الموضع في أمر زائد فلا يصلح منير الحقيقة العطف
 والطلاق لأن الماوض لا يمارض الأصل بخلاف الاجارة لأن معنى الماوضة فيها أمر أصلي فجاز أن
 يمارض أمرا أصليا آخر (قوله) لأن الحال فعل أو اسم فاعل نحو قولك جاني زيد يتكلم أو متكلم
 * وذلك لأن الأصل في الحال المطلقة أن تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل أدل على
 هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل على اتصاف
 الشخص بالفعل وكيف وقد أخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف جملة اسمية
 أو ظرفية وليس بفعل ولا بلام فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وأنت حر فإن الحر اسم
 مشتق من الحرار يقال حر البعد بحر حرارا من باب تمل فيصليح صفة الحال * وحاصله
 أن الدلالة على الخلق في قوله ولك الف معدومة مع أن الصيغة لا تصحح للحال فلا يكون الواو
 للحال وفي قوله وأنت حر قد وجد الثمانين فحملت للحال هنا تقرير كلام الشيخ * وهو
 مشكل لأن المذكور في عامة كتب النحو أن الجمل الأربع هي الاسمية والفعلية والشرطية
 والظرفية قد تقع حالا * ثم الجملة أن كانت اسمية أو شرطية قالوا لازمة نحو جاء زيد وأبوه
 منطلق ولقيته وإن تكلمه يكرمه يكرمه وإن كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالتارك لازم نحو

و نظيره قوله ادألي الف
 و أنت حر وأتزل وأنت
 آمن بخلاف خذهنا المال
 وأعمل به فانه لا معنى لـ. هنا
 وأما حمل في مسئلة
 الخلاف على الحال لدلالة
 الماوضة ولم يوجد كذلك
 في قوله أنت طالق وأنت
 مريضة وقال أبو حنيفة
 رحمه الله الواو في الحقيقة
 للعطف فلا تترك الأدليل
 ولا تصحح الماوضة دلالة
 لأن ذلك في الطلاق أمر
 زائد الأثرى أن الطلاق
 إذا دخله الموضع كان مينا
 من جانب الزوج فلم يستقم
 ترك الأصل بدلالة هي من
 باب الزوائد بخلاف الاجارة
 لأنها شرعت بمماوضة
 أصلية كسائر البيوع وقولها

جاني زيد يسرع او يتكلم او يمدد فرسه * وان كان الفعل ماضيا او مضارعا متفيا جاز
 الامران * وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمه
 في الدار * وان كان بدمه مظهر فالامران جائز ان نحو لقيته عليه جبة وشئ * ولقيته وعليه جبة وشئ
 وقوله * ولك الف من هذا القيل يصلح ان يكون حالا وكيف ولا يصلح ان يكون الواو للمعقوف
 هنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والتاسية خبرية مع كونها اسمية وقد
 عرفت ان التماس شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما لم يستقم ان تكون الواو للمعقوف تجعل
 للحال تصحيحا لكلامه واحترازا عن الالتفاء * وكذا قوله وانت حر صيته للحال
 مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للمبتداء ولوجعل حالا
 كان منصوبا مرفوعا مما وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في حيز الحال وهي
 ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان
 وقوع قوله * ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض * ويجوز
 ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل
 اي الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرها حالا على خلاف الاصل واليه
 يشير قوله ليس بصيغة للحال اي صيغة الحال في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرها
 حالا ايضا * وذكر في بعض الشروح ان ما يجيء من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم فاعل
 من الجملة الاسمية والظرفية كفعلهم فوه الى في ولقيته وعليه جبة وشئ * مقدر باسم الفاعل
 وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشئ فعل ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح
 * ولكن لخصم ان قول فلتنكن هذه الجملة وهي قولها * ولك الف حالا بمنزلة هذه التاويل
 ايضا اي لطلعت مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك * وقيل معناه ان هذا التركيب
 لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا تقتضي الواو اليته وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبنا
 لان خواء الخوى المفرد اذلا فرق بين قولك جاني زيد يسرع في افادة معنى الانزعاج
 * ثم الظرف لا يقتضاه الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو
 مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل
 فكان تحدير قوله لقيته عليه جبة وشئ يستقر عليه جبة وشئ او مستقرة عليه جبة وشئ وعلى
 كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا في التحقيق هو الفعل المقدر او اسم
 المقدر وكلاهما لا يقتضي الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح
 بالجنس فقيل لقيته يستقر عليه جبة وشئ او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فاته جملة
 اسمية وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصلح الجملة الاسمية لها الا مع الواو فكانت هذه
 الصيغة سالحة للحال * وتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم فاعل للمعقوف
 اي الحال المستقرة في هذا الظرف وهو قولها * ولك فعل اي يستقر او اسم فاعل اي مستقر
 * قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحوا جمع فان المذكور فيها ان الجملة

ولك الف ليست بصيغة
 الحال ايضا لان الحال فعل
 او اسم فاعل واما قوله اذالفا
 وانت حر فصيته للحال

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبهها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الاسمان (قوله) وصدر الكلام ببنى قوله ادالى الفاعل غير مفيد شيئا الا شرطا للجزية لانه لا يصلح للإيجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده ديناً ولا يصلح للضربة ايضاً لانها لا يكون من غير عقد واصلاح * ولانها لازيد في شهر على عشرين درهما او ثنتين او نحوها * والضربة ونظيفة يأخذها المالك * فعمل عليه اى حمل صدر الكلام على كونه شرطا للتخريف بان حملت الواو للحال ليصير تعليقاً للتحقق باداء المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان افعالاً مفيدة بدون اخره فلا حاجة الى الحال على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال بل يكون مناه ولك التفتي بترك او يكون وعداً منها المبالل والمواعيد لا يشق بها القزوم * ولان ادنى ما في الباب ان يكون حرف الواو محتملاً لجميع ما ذكرنا والمال بالنسك لا يجب كذا في المبسوط * فصلح اى قوله ادالى الفاء دلالة على الحال اى على ان الواو له حاله (قوله) لادلالة فيها على الحال لان الاصل في التصرفات التحيز والتعلق يثبت فيها بمعارض الشرط وذلك لا يثبت بالاحتمال والنسك * ولان الظاهر من حال المؤ من انه لا يطلق حليته في حال المرض لانه حال شفقة ومرحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حملت الواو على المعطف الذى هو حقيقتها وقد صبح الحمل عليه لاحاق الجملتين * ولكنها محتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد يتاخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعلق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه * لا يصحح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله * والكلام محتمل الحال ايضاً لان قوله آمن نعمت فاعل او لانه جملة اسمية مع الواو * وايضا نصب على المصدر من آس يئس اذا رجح وينوب عن الحال قول فعلت ذلك ايضاً اى ايضاً عائداً اليه ويقال قدما كثرت من ايض اى اكثرت التكلم بهذه الكلمة كما ذكر المبدئي (قوله) آلاء للوصل والتعقيب ببنى موجه وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فصرنا كأن المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتناول المدة بينهما * ومعنى قوله تراخى عن المظوف زمان وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول زمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك لادلو لم يكن كذلك كان مقارناً والقران ليس بموجب له * قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والسبب فرغ على ذلك الا ترى انه لا يبرى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فصرنا فقد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ما قبله لفظاً وقديكون للاتباع متجزدا عن المعطف كما في جواب الشرط بقاء نحو ان تأتى قائا اكرمك فمعرفة ان امرق المتبين هو الاتباع * وذكر في شرح الموجز ان الفاء في الترتيب على ثلاثة اوجه * احدها ان يكون

وصدر الكلام غير مفيد
الاشراط لتعريف فصل
عليه قوله انت طالق مفيد
نفسه وقوله انت مرسنة
جملة تامة لادلالة فيها على
الحال لكنه يحتمل ذلك
فصحت بنية واما قوله اد
الفاء لا يصلح ضربة فصلح
دلالة على الحال وقوله
واعمل به في باب المضاربة
لا يصلح حالا للاخذ في
قوله خذ هذا المال مضاربة
مطلقاً وقوله ازل وائت
آمن فيه دلالة الحال لان
الامان انما يراد اعلامه الدين
وليعان الحربي معام الدين
وبحاجة فكان الظاهر فيه
الحال ليصير مطلقاً بالتزول
الينا والكلام محتمل الحال
* واما الفاء فاه هو صل
والتعقيب حتى ان المظوف
بإلقاء تراخى عن المظوف
عليه زمان وان لطف هذا
موجه الذى وضع له

الثاني من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل كقوله ضربته فبكي لانه من موجب الضرب
 * والثاني ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعده الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة
 يسيرة كقوله ك ز يد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين محي ز يد وعمرو مهلة يسيرة * والثالث
 ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقوله دخلت البصرة فالكوكة
 فان الثاني بعده وبينهما قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع الثاني عقب الاول (قوله) الا ترى
 توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعمل العرب
 في الاخر به لان من حق الجزاء ان يتعقب تزوله وجود الشرط بلا فصل * لان الحكم مرتب
 على الله اى بلا فصل رتبة اوزمانا على حسب ما اختلفوا (قوله) اخذت كل ثوب
 بشرة فصاعدا معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بشرة ثم غلا
 السعر فزاد على المشرة فتقول اخذت كل ثوب بشرة فصاعدا * فقوله فصاعدا انتصب
 على الحال بما مل من الضمير والتقدير كان الاخذ بشرة فازداد الثمن عقب الاخذ صاعدا
 من غير تراخي او ذهب الثمن صاعدا * وليس انتصاب صاعدا على المطف لانه لم يتقدم
 الا ذكر الناعل والمفعول والمشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو
 ظاهر * وكذا على المفعول معنى اذ ليس النرض انك اخذت الثمن والصاعد لان
 الصاعد هو الثمن * وكذا على المشرة لفظا وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت
 الثمن بشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بضعا كثر فوجب حمله على ان يكون التقدير
 فازداد الثمن صاعدا او ذهب اى ذهب على هذه الحالة في البض (قوله) وجوه المطف مقسمة
 على صلاته اريد بالصلة الحروف يعني قد ذكرنا ان انواع المطف اقسمت على حروف المطف
 وان كل حرف مختص بمعنى في اصل الوضع فالواو لمطلق المطفوم للترتيب مع التراخي فلا بد
 من ان يكون الفاء لمختص به في اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ يوضع له
 لفظ اخر والا اشتراك خلاف الاصل لما مر غير مرة (قوله) ولذلك اى ولان الفاء للتعقيب
 قال سبحانه فيمن قال لنبيه يست هذا الميسل بكذا وقال المشتري فهو حرانه يتق ويجعل
 الرجل قابلا للبيع ثم متفالاته ذكر الحرية بحرف الفاء عقب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترب
 الحق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضا صار كانه قال قبلت فهو
 حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لمدم بموجب التعقيب في محتمل * لرد الايجاب بان جملة
 اخبارا عن الحرية ايجابية قبل الايجاب * ولقبول البيع بان إنشاء الحرية في الحال فلا يشترط
 القبول بالمشك (قوله) فاذا هولا يكفيه انه يضمن * وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب
 فيذكره تبين انه شارب للكفاية في الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصاركاه قال
 ان كفايتي قصبا فاطمته والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه قصبا كان القطع
 حاصلنا بنير اذن فكان موجبا للضمان * بخلاف ما لو قال اقطعه فقطمه فاذا هولا يكفيه لا يضمن
 لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان * لان الترويع بمجرد الخبر

الا ترى ان العرب تستعمل الفاء
 في الجزاء لانه مرتب لاعتادة
 وتقدم على احكام الملل
 كما قال جاء الشتاء فتأهب
 لان الحكم مرتب على الله
 وقال اخذت كل ثوب
 بشرة فصاعدا اى فان
 كذلك فازداد الثمن صاعدا
 مرتضا ولما قلنا ان وجوه
 المطف مقسمة على صلاته
 فلا بد من ان يكون الفاء
 مختصا بمعنى هو موضوعه
 حقيقة وذلك هو التعقيب

ولذلك قال اصحابنا قيمن

قال لا خربت منك هذا

البدبكتا فقال الاخر فهو

حراره قبول للبح ولوقال

هو حر او هو حر لم يجز

البحر وقال مشايخنا فمن قال

لحائط انظر الى هذا الثوب

ايكفي قيصا فطر فقال نعم

فقال فاقطعه فقطعه

فاذا هو لا يكتفي انه يضمن

كاو قال فان كفا في

قيصا فاقطعه فقطعه فاذا هو

لا يكتفي انه يضمن ولذلك

قالوا فمن قال لاسمائه ان

دخلت الدار فانت طالق

فطالق قد دخلت الدار

وهي غير مدخول بهائه

يقع على الترتيب اثنين

بالاولي ولذلك اخص الفاء

ببعض الحكم على الملوكا

يقال اطعته فاشبته اى

بهذا الاطعام وقال النبي

عليه السلام لن يجزى بوله

والله حتى يجده مملوكا

فيشتره فيتمه فدل ذلك

على ان كونه متقا حكم

لشترى بواسطة الملك ولهذا

قلنا فمن قال ان دخلت

هذه الدار فهذه الدار

فبمدى حران الشرط ان

يدخل الاخرية بهذا الاولى

من غير راي

اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الفاركا لو قال هذا الطريق آمن فسلك فيه فاخذ القصوص متاعه لا يضمن كذا في المبسوط (قوله) اثنين بالاول قال بعض مشايخنا هذا قول ابي جيفة طالما عندهما فينبغي ان تطلق اثنين وذلك لان العمل بموجب الفاهينا غير ممكن لان الاجزية لا ترتب بعضها على بعض بمد وجود الشرط فيجعل الفاه بمعنى الواو مجازا وحكمه على الخلاف كما عرفت * والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جيم لان الفاه لا يتعقب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية والوقوع كالوقال بكلمة بمد فلا يمكن القول باقاع الثانية لانها اثنين بالاول ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز كذا قال شمس الاثمة رحمه الله (قوله) ولذلك اى ولمنى التعقب اخص الفاء بكذا * انما اعاد هذا الكلام ليعنى عليه ذكر الحديث الذى اوردته * وبظاهره يحكم اصحاب الظواهر منهم داود الاصبهاني فقالوا ان الرجل اذا ملك ابدا او ابنة يلزمه ان يشره ولكن لا يثب على قبل اعتاقه لان قوله فيتمه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيتمه معنى * ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لا تمتد بقاء ملك الكناح تمت ثبوته ابتداء * وقال طه الطمما يتفق عليه من غير اعتناق لما عرفت * والمراد من قوله فيشتره فيتمه الاعتناق بذلك الشراء لا بسبب اخر كما قال اطعمه فاشبهه وسقاه فارواه وعلمه فهده وضرب فاجوج وكتب فخر مط * وانما اشبهه الملك ابتداء لان انتفاء الصودية وثبوت التثاق لا يتحقق الا به فاذا لم يملكه لا يتفق بخلاف ملك الكناح لانه لا فائدة في اثبات ملك الكناح له على ابنته ثم ازالته لانها تعود الى ما كانت عليه (قوله) واطعمته فاشبهته اى بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاه كذلك في قوله عليه السلام فيشتره فيتمه مقتضا ان يكون الاعتناق متصلا بالشراء من غير تحلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط اعتناق ابتدائي لا يكون ذلك عملا بقاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون اعتناق حتى يتم كلامه فيتحلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاه * كذا قيل وفيه تكلف (قوله) فدل ذلك اى قوله فيشتره فيتمه على ان كونه متقا حكم للشراء كالاشباع في قوله اطعمه فاشبهه * وقوله بواسطة الملك احتراز عما قال لا يصح ان يكون الاعتناق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتناق ازالة له فكان منافية له وانما في الحكم الشيء لا يصح ان يكون حكما لثبات الشيء فقال انه بنفسه لا يصح حكما له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير مملوكا والملك في القريب اكمل لثمة التثاق فيصير التثاق مضافا الى الشراء بواسطة الملك وانما صار مضافا اليه يصير به متقا لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالوجوب بغير واسطة فيكون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتناق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ثوبا عن الكفارة يخرج به عن العهدة ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعي رحمه الله * وانما حصر النبي صلى الله عليه وسلم مجازاته

وقد تدخل الفاء على الماعل

ايضا اذا كان ذلك
عما يدوم قصير بمعنى
للتراخي كما يقال بشر فقد
اتاك الموت وقد نجوت
ونظيره ما قال علماء نافي
المذنون فمن قال لمبه
ادالى النفسا فانت حرة
يمتنى الحال وتقديره ادالى
الفاء فالتك قد عنت لان
التق دائم فاشبه المترخي
وقالوا في السير الكبير انزل
فانت آمن انه آمن زلدا ولم
يزل المقتل انم يجعل معنى
التعليق كانه اشمر الشرط
لان الكلام صح بدون
الاظهار وانما الاظهار
ضروري في الاصل ولهذا
قلنا فيمن قال فلان على
فدوم انه يلزمه
دوام لان المعطوف غير
الاول ويصرف الترتيب
الى الوجوب دون الواجب
او يجعل مستمرا بمعنى
الواو وقال الشافعي لزمه
دوم لان معنى الترتيب لزم
جمل على جملة مبتدئة
لتحقيق الاول فهو درهم
كقائل الشاعر والشعر
لا يستطيع من نظمه ويرد
ان يربه فيجبه وقوله
كئين لهم فضل الله من
يشاء

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم العم واعلاهما وقد حصل ذلك لولد
بواسطة الاب فلا يمكن لولد مجازاته لان جميع ما ينصور من الولد من الاحسان الى الاب
لا يماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال ومصدر من الاب راجع
الى الذات الا اذا وجدته مملوكا واعقه بالشراء فمع مجوز ان يكون هذا منه نوع مجازة
لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحياءه اى كافرا
فهديناه فانما ازال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياء بعدما فنى فيجوز ان يصير مقابلا
باحسانه ومجازاة لانامه * وهذا على وجه التحريض والترغيب لاعلى طريق التحقيق
فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافأتهما بمحال اذا انصف عن نفسه وتامل في احسانهما اليه
واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما ضامن حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حرك يا اكرم الاكرمين
* من غير تراخي اى من غير ان يشتمل بينهما بعمل اخر * او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال
بعمل (قوله) وقد تدخل الفاء على الملل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مرتبة على الملل
ولا تدخل على الملل لاستحالة تأخر الملة عن الملل لانها قد تدخل على الملل على خلاف
الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام مقارعة عن ابتداء الحكم
فيصح دخول الفاء عليها هذا الاعتبار كما قال ابن هو في قيد غلام. او حبس ذى سلطان
اوشيق ومشفقة اذ اظهر اثار الفرج والخلع لا يشر فقد اتاك الموت وقد نجوت باعتبار ان الموت
الذى هو علة الاشارة باق بعد ابتداء الاشارة * وبمعنى هذه الفاء فاه التليل لانها بمعنى
لام التليل * وبالاشار لا زوم تمتد يقال بشرته بمولد فاقبر اى صار فرحا مسرورا به وهما بمعنى
اللازم * والمراد من الموت المنيت (قوله) انه يمتد بحال لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع
للتليل فيصير منما ادالى الفالانك حر فذلك يستجيزه المتق * وقوله لم يجعل معنى التعليق كانه
اشمر الشرط جواب سؤال وهو ان قال فلا جعلت قوله ادالى الفاء فاه وقوله فاهت حر
تأنيته كاهو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان ادبت الى الفاهت
حر كما في صورة الواو * فقال لا ان جئنا كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار
خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة * ولا يقال دخول
الفاء على الملة ايضا خلاف الاصل لان موجه الترتيب والملة ساقطة على الحكم كما بينا
* لا تقول فيها ذهبا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان الملة لا كانت مستدامة يحصل الترتيب
لكن ادلى من الاضمار * ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال. ولهذا قلنا اى ولان الفاء
المعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قال فلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء
للمعطف ومن شرطه المتابعة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة المعطف لكن
الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايتهما لان الترتيب الذى نحن بصدده هو التقدم والتاخر
بين الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفصل دون البين ولهذا لا يقال
هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا تبت اول او جلس اوقام او نحو ذلك والدرهم في التمة

في حكم العين فلا ينصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اى وجب درهم وبه آخر
 كما اذا قل درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يحتمل
 الفاء عبارة عن الواو بحجاز المشار كهما في نفس المصنف كما قال درهم ودرهم هو قال الشافعي رحمه الله
 لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدرهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا
 لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا ينصور اذ لا بد له من مباشرة سببا خيرا بعد وجوب
 الاول فيفصل لاجل حاله فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة للتبدا ذكرت لتحقيق مضمون الجملة
 الاولى وتأكيدها كما قال فهو درهم كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول اى من قبلك الا بالسان
 قومه اى بلسانهم لئلا يظن انهم اى الله تعالى الحق والصراط المستقيم فيفضل الله من يشاء اى يصير ذلك
 البيان سبب ضلال من شاء الله اختلاله والمذكور في التفسير فيفضل الله من يشاء بعد التبيين
 بآشارة الباطل ويهدي من يشاء لاتباع الحق وكقول الشاعر وهو روية في رواية صاحب
 الصحاح يريد ان يعر به فيحجمه اى امر اياه اعجماه ومعنى اليتاته لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم به
 من وضعه في غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام
 وضاحت بحسن موقعه فاذا فقد ذلك فقد نفذ اسنى قوله يريد ان يعر به اى يضعه لابلحن في امر اياه
 فيه جمه اى ياتي به بحجيا يبنى بلحن فيه قال الفراء مدح على مخالفة يريد ان يعر به ولا يريد ان يحجمه
 وقال الاخفش لوقوعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعر به فيقع موقع الاعجام
 فلما وضع قوله فيجسم موضع قوله فيقع رضمه كذا في الصحاح وذكر صاحب الكشف في
 رسالته الزاخرة راويا عن الخطبة انه كان يقول قول جيد الشعراشد من قضم الحجارة
 وقال الشعر صعب وطويل سلمه اذا ارتقى في الذي لا يملسه زلت به الى الخفض قدمه
 يريد ان يعر به فيجمعه قوله الان هذا اى جملة جملة مبتدأة كما قاله الشافعي لا يصح
 الاظهار فيه ترك الحقيقة وهي المصنف والفاء الفاء من كل وجه لانه يساوى قوله على درهم
 درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالف ما مكن وفيها ذهنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه
 ففيه اعتبارها من وجه لانه ان قات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل
 بمعنى المصنف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التقبيل في الوجوب فكان احق بما قاله الشافعي
 قوله عن سبيل التراخي وهو ان يكون بين المطوف والمطوف عليه في الفعل التعلق بهما فاذا
 قلت جاني زيد ثم عمروا وقلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولو لم يجاز ان تقول
 ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشعر ولا يصح ذلك بقاء واختلاف اصحابنا في التراخي اى في ظهور اثره
 فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمثابة ما لو سكنت ثم استأثقت قولا
 بكامل التراخي يبنى هذه الكلمة وضمت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكامل
 وذلك بان ثبت التراخي في الكلام والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم
 كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهارها
 اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديره كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كالوفاصل

الا ان هذا لا يصح الا
 باظهار فيه ترك الحقيقة
 والحقيقة احق ما مكن
 وامام فللمصنف على سبيل
 التراخي وهو موضعه
 ليخص بمعنى يفرد به
 واختلف اصحابنا في اثر
 التراخي فقال ابو حنيفة
 رضى الله عنه هو بمعنى
 الاقطاع كما مستأثقت
 حكما قولا بكامل التراخي

بالسكوت * وقال ابو يوسف ومحمد هما لله التراضي راجع الى الوجود اى يوجد مادل
اوقف عليه متراجعا كافي كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يحيل التكلم منفصلا
والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف * بانه فيمن قال الى
اخره هذه المسئلة على وجود اربعة امان علق المطلق بكلمتهم في المدخول بها او في غير المدخول
بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فنداب حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويطغى ما بعده لانه لما صار
كأنه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد المنع في اخره لفوات شرط
التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لالى عدة فيلقو ما بعده ضرورة كما اذا وجد
حقيقة السكوت * واذ اقدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق الاول
بالشرط ووقع الثاني لبناء المحل اذا ملق لا يترك في المحل ولما الثالث لانها بانت لالى عدة *
ولا قال يبنى ان يلقو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى يظهر اثر الانقطاع
في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصدق كالمادة فيه ايضا لان ذلك
اغتايبت شرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدا ولو استأنف به حقيقة لا يقع
شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما * لا تقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك
موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف
الفاء الذى يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التطبيق بالشرط *
يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط
لعدم ما يوجب التعلق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال
صورة ويمكن ذلك بدون العطف بان يحيل خبرا بعد خبر * واذ اخر الشرط في المدخول
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر * وعندها يتماق السكك
بالشرط في الوجوه الاربعة وينزل على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة
التراضي فلو جود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولبنى التراضي يقع مرتبا فاذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثة وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويطغى الثاني لفوات المحل
باليثنية (قوله) كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق يبنى لغیر المدخول بها
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولما الثالث ولو اخر الشرط تطلق واحدة في الحال ولما
ماسواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرات مدخولا بها تطلق اثنين في الحال وتعلق
بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في المبسوط من غير ذكر خلاف فتلخص مقينا
عليها لابي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة (قوله) وقد يستأنف ثم بمعنى الواو * اذا
تمذلل لامب الحقيقة ثم يجوز ان يحيل مستماره الواو احترازا عن الالفاء للمجاورة اى
للاتصال الذى بينهما في معنى العطف قالوا لمطلق العطف وبالعطف مقيد والمطلق داخل
في التقييد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قاله تعالى ثم كان من

وقال ابو يوسف ومحمد
وحدة الله عليهما التراضي
راجع الى الوجود فاما في
حكم التكلم فتصل بيانه
فيمن قال لامرأته قول
المدخول انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت
الدار قال ابو حنيفة رحمه الله
الاول يقع ويطغى ما بعده
كأنه سكت على الاول ولو
قدم الشرط تعلق الاول
ووقع الثاني ولما الثالث
كما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق طالق طالق
وقال ابو يوسف ومحمد
يتعلق جميعا وينزل على
الترتيب سواء قدم الشرط
او اخره ولو كانت مدخولا
بها نزل الاول والثاني
وتعلق الثالث اذا اخر
الشرط واذ اقدمه تعلق
الاول ونزل الباقي عند
ابى حنيفة رحمه الله وعندها
يتعلق الكل ذكره في
الانوار وقد يستأنف ثم بمعنى
واو العطف مجازا للمجاورة
التي بينهما قال الله تعالى
ثم كان من الذين آمنوا به
شهود على ما فعلون

الذين امنوا اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون ذلك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كاصولة قبل الطهارة فمرقاته بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراضى لبيان تباين المتزلزين كانها لبيان تباين الوقيين فى جانب زبدتهم عمرو * وقال فى هذه الآية جاء بتم لتراضى الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن المتق والصدة لافى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لترتيب الوجود ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال تعالى ثم الله شهيد على ما فعلون قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعال شهيد على ما فعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بذلك فكان بمعنى الواو كما فى قول الشاعر * شعر * ان من سادهم سادوا به * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشف المراد من الشهادة مقتضاها وتبنيها وهو المقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما فعلون * قال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادة على افعالهم يوم القيامة حين ينطلق جلودهم والستهم وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم (قوله) ولهذا قلنا اى ولو جوب العمل بالحقيقة عند الامكان وجوب المسير الى الجواز عنما ذكر قلنا كذا * او لجواز استداره ثم الواو قلنا كذا * اذا جعل الكفارة بالمال قبل الحث لا يجوز عندنا وقال الشافى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام من حلف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ليات الذى هو خير شرع الكفارة قبل الحث * وماروى فى رواية اخرى فليات الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف عن بين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لامكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذ الكفارة واجبة بحد الحث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهورة ولما مرارضا الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر بيمينه ثم ليات بالذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو سمحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل على حقيقة لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حيث لا يكون التكفير قبل الحث ليس اواجبا بالاجماع وانما الكلام فى الجواز * فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم ان كان فيه عمل بحقيقة الامر ونها قلنا عكس فم ترجح ما ذكرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلى من المين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه * واليه اشار الشيخ قوله تحقيقا لما هو المقصود * ولان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما ترك العمل على الاإحالة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول النبي صلى الله عليه وسلم من سلب على بين فرأى غيرها خيرا منها فليات بالذى هو خير ثم ليكفر بيمينه انه يحمل على حقيقة لان العمل به ممكن لانا نعمل بحقيقة موجب الامر فيجعل الكفارة واجبة بعد الحث وروى فليكفر بيمينه ثم ليات بالذى هو خير فحملنا هذا على الواو المطلق لان العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الامر لان التكفير قبل الحث غير واجبه فكان الجواز متينا تحقيقا لما هو المقصود واذا صح بان يستمر ثم الواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه البلاغ على التكثير بامرين باللفظ وبرؤية الحث خيرا وجواز التخييل لا يمتنع بالحيرة على اسلمهم * وانما جملناه عبارة عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب تزيينا ايضا فلا يحصل الفرض اذ يبق الامر غير موجب كما كان * ولا يقال لا صار بمعنى الواو يجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق المطبق لانا انما حملناه على الواو ليقى الامر على حقيقة فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجملناه مقيدا بترتيب الكفاية على الحث وان صار بمعنى الواو ليقى الامر على حقيقة ويتوافق الروايتان * قوله عليه السلام من حلف على بين بين المين خلاف اليسار في الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يجامسون بيمينهم حالة التحالف وقد يسمى الحلف عليه يمينا لتأنيده بها ومنه الحديث من حلف على بين * وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب (قوله) قالاه به اولى اى بالواو اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى الجمع في التمتع مع الوصل اقرب منه في التمتع مع الفصل فكان احق بجواز الاستمارة لداو من ثم الا ترى ان من قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال درهم ودرهم * ولهذا اى ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوى ان الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق بمعنى الواو لتدبر حمله على الحقيقة على ما بناء فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابي حنيفة وعندها ثلاث * الا ان الحقيقة اولى بمعنى لان لم تدر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متضمنة كان العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لا على الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم جميعا لان في كلامه تنصيصا على ان الثانية تمقب الاولى تبين بالاولى لا الى عدة بخلاف الواو * واذا قدم الجزاء بحرف الفاء ضال له انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فطالق هذا ايضا اى لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب سكان التزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخيره * وعند اولئك البعض ينبغي ان تقع الثلاث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فطالق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه في الكتاب * وذكر الفقيه ابو الليث في المختلفات انه وقع عند الكل ثلاث تطلقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن * وذكر الكرخي والطحاوى ان المسئلة على الاختلاف * وان اخر الشرط فلا يجامع * وقع ثلاث تطلقات لانه لو ذكر بكلمة الواو وقع ثلاث تطلقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى * وفي شرح الطحاوى فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها قد خلت

قالاه باولى لان جوازه بالفاء اقرب ولهذا قال مشايخنا فيمن قال لاسمائه ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو الا ان الحقيقة اولى فذلك اخترانا بالاتفاق في هذا واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فطالق هذا ايضا *

الدار بان بتطليقة واحدة عند أبي حنيفة وقالوا تسع ثلاث ولو كانت مدخولة تسع الثلاث
بالاجماع عنده متتابعة وعندنا جملة * ولواخر الشرط فقال انت طالق وطالق وثالثي ان
دخلت الدار وذكره بالقاء فلها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها اولم تكن طالطا حوى جمل
كلمة القاء مثل كلمة الواو قدم الشرط اواخر * وذكر الفقيه ابو الهيثم انها مثل كلمة بعد فقال
اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ان كانت مدخولا بها وقع الثلاث متتابعة
وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع (قوله) واما بل * اعلم ان كلمة بل
موضوعة للاضراب عن الاول متفيا كان او موجبا والاينات فتاتي على سبيل التدارك للغلط
فاذا قلت جاني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمعنى زيد ثم نين لك انك غلطت في
ذلك فضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو * واذا قلت جاني زيد بل عمرو فاحتمل
وجين * احدها ان يكون التقدير جاني زيد بل جاني عمرو فكلت قصدت ان تبين
نفي الجيء لزيد ثم استدركت قايته لعمرو * والثاني ان يكون المعنى جاني زيد بل جاني
عمرو فيكون نفي الجيء ثابا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون الفعل وحرف التي مما كنا قاله الامام عبد القاهر * وقد يدخل عليه كلمة لا تا كيدا
لتي التي تضمنته هذه الكلمة * وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان
الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك سار بمنزلة السلف المحض فيعمل في
اثبات الثاني مضمونا الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته
بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل تتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع مما اوقع
وبشبهه لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان
الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة (قوله) ولهذا اى
ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم
بل الفسان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل استدراك للغلط بالرجوع عن الاول
واقامة الثاني مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقاراه بالاثنتين على وجه الاقامة
في مقام الاول صحيح فيلزمه المالا لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته
انت طالق واحدة لابل تتين * وقتنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة
وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في المادة تداركه بنفي افراد
ما قبله او لا يثبت اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي
اصله لاجتمع النفي والاثبات في شئ واحد وذلك باطل فم ان تدارك الغلط في هذا الكلام
باثبات الزيادة التي تخافها في الكلام الاول قد بدركناه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك
الثاني بقوله بل الفان اى غلطت في نفي النير عنه بل مع ذلك الالف الف اخر كما يقال
حجبت حبة لابل حجبتين كان استدراكا لنفي الافراد عنها واخبارا لحجبتين لا غير وكما
يقال جاني رجل بل رجلا كان استدراكا لافراده لا لاصل محته * وهذا بخلاف ما اذا

واما بل فوضوح لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله
على سبيل التدارك يقال
جاني زيد بل عمرو

ولهذا قال زفر رحمه الله فيمن قال فلان على الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف لانه اثبت الثاني وابطل الاول لكنه غير ماله ابطال
الاول فلزمه ما جاز قال لامرأته ان تطلق واحدة لابل فتبين انها تطلق ثلثا وتقتلنا نحن انما وضعت ﴿ ٥٦ ﴾ هذه الكلمة للتدارك وذلك

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعاد القدر الاول وزاد
عليه لان ما اقره اولاً غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اقره الجنس الا ترى انه
لا يقال حجبت حجة لابل عمريين * وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من
الدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن تداركه بل يجعل غير موجود في تلك
الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا
خلافا له ايضا لما قلنا ان الفلظ في الاخبار قد يمكن وعلى هذا لو قال على الفان بل الف
او على الف دينار لابل زيوف يلزمه ازيد المائتين وافضلها هو المائتان والحاد في الاستحسان
لانه قصد استدراك الفلظ بالرجوع عن بعض ما قره اولاً او وصفه فلم يجعل وفى القياس
يلزمه المائتان كذا في الميسوط (قوله) ولهذا اى ولكنه وللأمرض عما قبله واقامة الثاني
مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه
قصد الرجوع عن الاول بإثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا
على اقامة الثاني مقامه وإقامته لانها لم تبق عملاً بوقوع الاول قلنا اخر كلامه (قوله)
ولهذا اى ولما ذكرنا قالوا جميعاً الى اخره * قال ابو اليسر انما وقع ثلث تطلقات عند
الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لابل
تطلقين فقد قصد الرجوع واقامة التطلقين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط
على سبيل التزوم وتعلق الثنتين بالشرط يصح لانه في نفسه وقداق به لان اللفظ بئى عنه
فيجعل كان الشرط ثبت هذا مذكورا الا انه حذف احتصارا فيصير كأنه قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالقتين فدخلت مرة واحدة
وقع الثلاث * وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالقتين وطالقت
وطالقت حيث وقع واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك وطالقت
للمعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط
نزل على الوجه الذى تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكرراً اما لضرورة اولان
اللفظ دال عليه لانه اما الشرورة فتاله قوله جازي زيد وعمرو ثبت محجى كل واحد منفردا
ضرورة انه لا يتصور عيئها بمحجى واحد واما ما دل عليه اللفظ فتله عطف بل فانه دل
على وجود الشرط لانه على ما بينا * قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك
اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى
المعطوف عليه لانه بذونه لا يتصور فيثبت الواسطة بين الجملتين ولم يكن هذا موجب هذه
الكلمة بل موجهها ما ذكرنا فصار كأنه اعاد الشرط وهذا قليل محمد رحمه الله لانه قال
فصار بمنزلة قوله لابل ثنتين ان دخلت (قوله) ويتصل بهذا اى باب المعطف ان المعطف
حتى تمارض لهشهان اى جهتان اعتبرتا قواهما لانه وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة
اولاً ثم القرب ثانياً نحو الكتابة تصرف الى ما هو المقصود في الكلام اولاً لانه اقوى

في العادات بان سنى اقراءه
وبراد بالجملة الثانية كمالها
بالاول وهذا في الاخبار
يمكن كرجل يقول سنى
ستون بل سبعون زيادة
عشر على الاول فاما الانشاء
فلا يحتمل تدارك الفلظ
وقع ثلث تطلقات حتى اذا
قال كنت طلقت امس
اسرائى واحدة بل ثنتين
اولاً بل ثنتين وقتئذ
لما قلنا ولهذا قلنا فيمن قال
لامرأته ان تطلق واحدة
لا بل ثنتين اولاً ثنتين ولم
يدخل بها انها تطلق واحدة
لانه قصد اثبات الثاني مقام
الاول ولم يملك لانه اثبت
ولهذا قالوا جميعاً فيمن
قال لامرأته قبل الدخول
بها ان دخلت الدار فانت
طالقت واحدة لابل ثنتين
اولاً ثنتين انها اذا دخلت
طلقت ثلاثاً لان هذا كان
لا يبطال الاول ولما لم يثبت
مقامه كان من فضيحه اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة
لكن شرط ابطال الاول
وليس في وسعه ابطال الاول
ولكن في وسعه افراد الثاني
بالشرط ليتصل به بغير
واسطة كأنه قال لابل انت
طالقت ثنتين ان دخلت
الدار فيصير كالخلف اليمينين
وهذا بخلاف المعطف الواو

عند ابى حنيفة رحمه الله قال ان دخلت الدار فانت طالقت واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها بين الواحدة والواو (كنوك)
للمعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلاً بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرداً بالشرط لان حقيقة الشرط
في اتحاد الشرط فيصير الثاني متصلاً بواسطة الاول فتدبره الترتيب يتصل بهذا ان السقف حتى تمارض لهشهان اعتبرتا قواهما لانه

كقولك رأيت ابن زيد وكلته ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكني الاقرب
 ثانيا وكما في المصبات يستمر قوة القرابة اولا ثم القرب ثانيا * مثاله رجل له امرأتان فقال
 لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه مشيرا الى المرأة الاخرى لاني دار اخرى
 * انه اى قوله لابل هذه يجعل علقا على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الدار الاولى الدار
 طلقا تجزعا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما * ولهذا الكلام وجه ثلثة
 * احدها ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت انت * والثاني
 ان يجعل معطوفا على الشرط وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثالث
 ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها
 معلقا بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ومحمل على الوجه الثاني عند وجود
 اليشة فاذا عدمت حمل على الوجه الاول استدلالا بقرض المتكلم وسبغة الكلام
 * اما الاستدلال بالقرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدراك والظاهر ان قصد الانسان تدراك
 اعظم الامرين والغلط في الجزاء اهم واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا
 الكلام فوجب العمل بطريقه فارجح الى قصد المتكلم * واما الاستدلال بصيغة الكلام
 فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بجزا كان او مستترا من غير ان يؤكد بضمير
 مرفوع منفصل قبيح وان كان جائزا قول العرب فلت انا وزيد وقلسا قول فلت زيد
 بل هو شيء لا يكاد يوجد الا في ضرورة الشعر قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة
 فاذا استويت انت ومن معك فلم يطف على الضمير حتى اكتم بالمتصل * وانما وجب ذلك
 لان من شرط العطف المجانسة بين المعلوم والمعلوم عليه ليفيد العطف فائدة
 وهو التشريك بين المعلوم والمعلوم عليه في المعنى ولهذا لا يطف الاسم على الفعل
 ولا على المكس * ثم الضمير المرفوع المتصل بجزء من الكلمة * الا ترى ان اعراب
 الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذا تلوّن فيهما بدل عن الرفع
 في يضرب * والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا
 احترازاً عن توالي الحركات وانما تجزئ عنه في كلمة واحدة لا في كلمتين فقرأ انه بجزء حرف
 من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه علقا على الفعل في الظاهر فوجب
 تأكيده بالمتصل ليكون علقا للاسم على الاسم * ولان الفعل والفاعل بجزء شيء واحد
 لاقتضار كل منهما الى الآخر اذا فصل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفصل لا ينصف
 بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم بنظرا الى انتقاره الى الفعل الا انه اذا كان
 قائما بنفسه بان كان مظهرا منفصلا لا يما هذا الشيء اعتبارا للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه
 بل كان ضميرا مستكنا او بوزا متصلا تأكد الشبه بالعدم والعطف على المعلوم حقيقة باطل
 فلي ما تأكد شبه بالعدم كان قبيحا فوجب التأكد بالمتصل ليحصل العطف على الوجود
 من كل وجه * وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غير مؤكد

فان استويا اعتبرا اقربهما
 مثاله ما قال في الجامع انت
 طالق ان دخلت الدار
 لابل هذه لامرأة اخرى
 انه جعل علقا على الجزاء
 دون الشرط لانه لو علقناه
 على الشرط كان قبيحا لانه
 ضمير مرفوع متصل غير
 مؤكد بالضمير المرفوع
 المتصل وهو اناء وقوله
 دخلت وذلك قبيح قال
 الله تعالى اسكن انت
 وزوجك الجنة كما هو ذلك
 ان الفاعل مع الفعل كقوله
 واحد واذا كان ضميره
 لا يقوم بنفسه كما كدالته
 بالعدم فصح العطف بخلاف
 ضمير المفعول لانه منفصل
 في الاسل لانه يتم الكلام
 بدون على ما ذكرنا نظيره
 انت طالق ان ضربت لا
 بل هذه ينصرف الى الثانية
 فاذا علقناه على الجزاء كان
 معطوفا على ضمير مرفوع
 متصل وذلك احسن
 فذلك قدمناه

كقولك ضربته وزيداً لأنه متصل لفظاً لا تقديراً لأن المقول فضلة في الكلام فكان منفصلاً في التقدير ولذلك لا يضر له الكلمة قائم قولك ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فذلك جازاً المطف عليه فلما ما نحن في بيانه فتمصل لفظاً وتقديراً لما بينا أن الفاعل كالجزء من الفعل فذلك لم يحسن المطف عليه * إذا ثبت هذا فقول إذا عطفاً قوله لابل هذه على الشرط صار عطفاً على التاء في قوله أن دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمتصل ولو عطفاً على الجزء صار عطفاً على قوله قامت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا أولى * فإن قيل قد جعل الفاصل قائماً مقام المؤكد في جواز المطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى سيصل ناراً ذات لهب وامراته فقوله امراته مطوف على الضمير في سيصل على قرينة من قرأ حالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله ناراً ذات لهب * وكذا ولا أبؤا في قوله عز اسمه يقول الذين أشركوا لوشاء الله ما أشركنا ولا أبؤا معطوف على الضمير في أشركنا للفاصل وهو كلمة * وكذا وأبؤا في قوله تعالى أجباراً إذا كنا تراباً وأبؤا معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو تراباً إلى غيرها من النظار وههنا قد وجد الفاصل وهو لفظة النار وكلمة لا يقتضي جواز المطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على أنت واستواء الشبهين في صحة المطف وإذا استويا ترجح المطف على الشرط بالقرب كما في قوله أنت طالق أن ضربت لابل هذه كان معطوفاً على الضمير المنصوب في ضربت لاعلى قوله أنت طالق حتى كان طلاق الأولى معطوفاً بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الأخيرة بالقرب * قلنا إنما جعل الفاصل قائماً مقام المؤكد في جواز المطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح إذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه آخر أقوى منه فلما إذا وجد ذلك فالمعطف عليه أولى من المعطف على الضمير المتصل وفي مستثنى قد وجد الأقوى وهو قوله أنت لعدم احتياجه في صحة المطف عليه إلى مؤكد ولا فاصل فكان أولى مما يحتاج إلى ذلك إلا إذا تمترد المطف حينئذ يصر إلى مادونه في الدرجة كما في قوله أنت طالق أن دخلت النار لابل فلان فيتميم المعطف على الشرط وإن كان ضميراً مرفوعاً متصلاً لتمترد المطف على الجزء لاستحالة كونه محلاً للطلاق * وتدها المطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله * شر * قلت إذا قبلت وزهرتها دى * كنماج الملا تسفن وملا * فعن الفصل أولى * ثم أنه أن نوى الوجه الثاني وهو المطف على الشرط صح لأنه نوى ما يحتمله كلامه فإن دخلت الثانية أو الأولى النار طلقت الأولى واحدة ولو دخلتا فكذلك أيضاً وذلك في القضاء وفيها بين وبين الله تعالى * وإن دخلت الأولى طلقت الأخيرة أيضاً في الحكم لأنه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الأولى لأن ذلك ثابت بظاهر المطف فلا يصدق في إبطاله وإنما صدقاً فيها فيه تقييد عليه دون التخفيف * وإن نوى الوجه الثالث لم يصح لأن قضية المطف بهذه الكلمة القيام مقام الأول في الذي تم به الكلام الأول فإذا تمترد بطل الأول وجب التبركة في ذلك

بمنه فلو افردناه بالشرط والحزاء لطلت الشركة وذلك مما يشاقق المصنف الناقص كذا
ذكر الشيخ في شرح الجامع * وذكر شمس الاتم في المصنف الناقص انما يجعل ما تقدم
كالمادة ضرورة الحاجة الى تصحيح اخر كلامه فان قوله لايل هذه غير مفهوم للمنى وهذه
الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غير من غير ضرورة (قوله)
واما اذا استوياى استوى الشهان في صحة المصنف وحسنه فتاله بالوقال ان لفلان على الف
درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوقا على الشرة لاعلى الالف حتى صارت
قيمته مستتاة مثل الشرة فيلزمه تسماجة وثمانون لوقدنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون
لوقدناها عشرين ولوجملناه معطوقا على الالف لزمه تسماجة وتسعون درهما ودينار *
وذلك لانه تمارض في عطف الدينار شهان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما
لوقال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينار ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة
لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابى حنيفة وابى يوسف
رحمهما الله كاستثناء الشرة منها * الا ترى انه لوقال على الف درهم الا عشرة دراهم
ودينارا كان معطوقا على الشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح المصنف على الشرة
بالقرب والجوار ويل في العمل بالاصل وهو برأية القيمة فيصير قيمته مستتاة مع الشرة
من الالف * قال البند الضعيف اصله الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحمهما الله
ان يكون الدينار معطوقا على الالف لا ان جملناه معطوقا على الشرة يصير الدينار
مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجهتين تمت
الاشرة للمصنف * فان قيل اذا جملناه معطوقا على المستثنى منه يصير الدراهم الشرة
مستتاة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف
وعلى الشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا * قلنا
لا نسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمدا رحمه الله ذكر في الاصل
اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الادهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لا ان
ان جملناه استثناء من الفناظر نظرا الى القرب صح باعتبار المنى دون الصورة وان جملناه
استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمنى فكان جملته من الدراهم اولى ثم قال اذا كان
ذلك لانسان واحد جملناه الاستثناء من نوعه فربما ان في مثل هذا ينصرف الاستثناء
الى الجنس فصح العطف على الالف (قوله) واما لكن * اعلم ان لكن يستدرك به ما قد
في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيد لكن عمرا فقلتوهم ان يتوهم ان عمرا
غير مرئي ايضا فاما قلت كذا لكن هذا التوهم * والفرق بينه وبين بل من وجهين * احدهما
ان لكن اخض من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بمبدأ الإيجاب كقولك ضربت زيدا
بل عمرا وبعد التنى كقولك ما جاني زيد بل عمرو ولا تستدرك لكن الا بعد التنى لا تقول
ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استوياى استواءه
ما ذكرنا في الا قرار
ان لفلان على الف
درهم الا عشرة دراهم
ودينارا ان الدينار صار
داخلا في الاستثناء وصار
مشروطا مع الشرة لاصح
الالف لما ذكرنا ان عطفه
على كل واحدة منهما
صحيح فصار ما جاوره
اولى * واما لكن فقد
وضع للاستدراك بعد التنى
قول ما جاني زيد لكن
عمرو فصار الثابت به ان ثبت
ما بعده فاما تنى الاول
فيثبت بدليله بخلاف كذا

بمدالتى * وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك
 بلكن في الإيجاب ايضا كقولك جاني زيد لكن عمرو لم يأت قولا عمرو لم يأت جملة منفية مقابل
 لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف * وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع بالابتداء
 ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا مضرا منصوب لم اضرب وليس
 لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الامام
 عبدالقاهر * فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بمدالتى يخص بمطع المفرد على المفرد دون
 عطف الجملة * والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فلما نفي الاول
 فليس من احكامها بل ثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان
 موجبها وضما نفي الاول واثبات الثاني * ويصح ان في قولك ما جاني زيد لكن عمرو
 انتفى عني زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكت عن قوله لكن عمرو كان
 الانتفاء تاما ايضا وفي قولك جاني زيد بل عمرو انتفى عني زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام
 فانه لو سكت عن قوله بل عمرو لاثبت الانتفاء بل ثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق
 بينهما (قوله) غير ان العطف استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك
 بمدالتى وتقدره لكن للعطف بطريق الاستدراك بمدالتى الا ان العطف بهذا الطريق
 اما يستقيم عند اتساق الكلام * والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقين
 احدهما ان يكون الكلام متصلا بضمه بعض غير منفصل ليحقق العطف والثاني ان يكون
 محل الاثبات غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما ولا يتناقض اخر الكلام اوله كما في قولك
 جاني زيد لكن عمرو فاذا قلت احد المئين لاثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون
 كلاما متناقضا * مثال فوات المنى الاول رجل في يده عبد فاقربه لاني فقال المقر له ما
 كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل
 يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد
 فيحتمل ان يكون نفي عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون هذا ردا للاقرار
 وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له منفرد برد الاقرار فترد برده ويرجع العبد الى
 المقر الاول * ويحتمل ان يكون نفي عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لاردا
 للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره * فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان * به اي قوله
 ما كان لي قط كان وصله به بيانا انه قلل اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه تعالى
 مطلقا وصار كالجزء بمنزلة قوله لفلان على الف درهم ودية فيصير قوله على مجازا للحفظ اذا
 وصله بالكلام فكذلك هنا * وانا فصل اي قوله لكنه لفلان عن الثاني * كان هذا نفي
 مطلقا اي نفي عن نفسه اصلا لا نفي الى احد فكان ردا للاقرار وتكديبا للمقر حلا للكلام
 على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول
 وبشهادة الفرد لاثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول * ومثال اخر رجل ادعى

غير ان العطف اما
 يستقيم عند اتساق
 الكلام فاذا اتسق الكلام
 تعلق النفي بالاثبات الذي
 وصل به والافه متأنف
 مثله ما قال علماؤنا في الجاهل
 فترجل في يده عبد فاقرب
 انه لفلان فقال فلان ما كان
 لي قط لكنه لفلان اخر فان
 وصل الكلام فهو للمقر له
 الثاني وان فصل يرد على
 المقر لانه نفي عن نفسه
 فاحتمل ان يكون نفي عن
 نفسه اصلا فيرجع الى الاول
 ويحتمل ان يكون نفي الى
 غير الاول فاذا وصل كان
 بيانا انه قلل الى الثاني واذا
 فصل كان مطلقا تضاربا
 للمقر وقالوا في المنفصلة
 يدور بالنية اذا قل ما كانت
 لي قط

دارا في يد رجل انها داره والذي هي في يده يحمد ذلك فقام المدعى بانه داره فحضى
 القاضى بها له ثم اقر المضى له انها دار فلان ولم يكن قط اوقال ما كانت لي قط لكنها
 فلان بكلام متصل فان صدقه المقر له في الجع ترد الدار على المضى عليه ولائى للمقر له
 لانها تضاد ان الدعوى والينة والحكم كل ذلك كان بطلان فوجب رد الدار على المضى
 عليه * بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقرله الاخر اتفقوا على ان البعد
 ليس للاول لان الثاني صدق المقر الاول في الثاني وان كذبه في الحقيقة والثالث صدق المقر
 الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق للاول في البعد فلم يستقم رده عليه
 مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا تنازع له فيه فاما المضى عليه في هذا المسئلة
 فيدعى ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استحدث عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول
 القضى له انها ما كانت لي قط يمكن المضى عليه من اخذها زعمه فلهذا ترد عليه * وان
 كان المقرله صدقه في الاقرار وكذبه في الثاني عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه
 وجهي لي بعد القضاء وسلمها الى اوبعها متى نهي للمقر له ويضمن قيمتها للمضى عليه *
 وهذا لا يشك اذا بدأ بالإقرار ثم بالثاني لان اقراره صريح ظاهرا وبث الاستحقاق للمقر له
 بتصدقه اليه في قوله هي فلان فاذا قال بعده ما كانت لي قط فقد اراد ابطال اقراره والرجوع
 عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يبطل في حقه * واما اذا بدأ بالثاني بان قال ما كانت لي قط لكنها
 فلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على المضى عليه لان
 قوله ما كانت لي قط كان في قبض القضاء لواقصر عليه * وقوله ولكنها فلان كلام متبدا
 مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان متبر ليتوقف اول الكلام عليه ويصير كشيء واحد فيكون
 اقرارا بالملك للغير بعدما اتفق ملكه وعاد الى المضى عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه
 المقر له كما لو فصل الاقرار عن الثاني * ولكننا نقول ان اخر كلامه منافي لاوله لان
 اخره آيات واوله نفي والاثبات متى ذكر مقرونا بالثاني متصلا به لا قطع عنه ولا يحكم
 لاول الكلام بشيء قبل اخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره
 ولا فرق فان ذلك كلام يشتمل على النفي والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفي
 والاثبات فيستبر الحاصل وهو آيات الملك للمقر له عند اتصال اخره باوله كما في كلمة
 الشهادة ويكون قوله ما كانت لي قط باتصال الآيات به نفي للملك عن نفسه بآياته
 لثاني وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له * ولهذا قالوا
 اما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضى حتى يمكن للقاضى تصديق المقر له فاما اذا
 قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضى بكذبه لانه علم انه لم يجز بينهما وقضى ولا
 بيع والكتب لاحكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة * ولان اتصال الثاني عن نفسه
 بالآيات لغيره انما يكون لتأكيد الآيات عرفا وما ذكر تأكيدها لشيء كان حكمه حكم ذلك
 الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كما قال هذه الدار لفلان وسكت * ولان النفي

لكنها لفلان وقال
 فلان انه باعني بعد القضاء
 او وجهي ان الدار للمقر له
 وعلى المضى له القيمة
 للمضى عليه لانه فاعا من
 نفسه الى الثاني ايضا حيث
 وصل به البيان

لما كان لتأكيد الإقرار كان مؤخرا عن الإقرار متى لأن التأكيد أبدا يكون بسد المؤكد
 * ولأن المقر قصد تصحيح أقراره ولا يصح في هذه الصورة إلا يجعل الإقرار مقدما
 والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالتفاء فوجب القول به بشرط أن يكون موصولا
 (قوله) إلا أنه أي لكنه بالإسناد أي بإسناد نفي الملك إلى ما قبل القضاء فإن قوله ما كانت
 لي قط يتناول الأمانة السابقة على القضاء * صار شاهدا على المقر له لأن حق المقر له قد تعلق
 باليمين وقوله لكنها لفلان وهو بالاستناد يطل هذا الحق لأن قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء
 وفي بطلانه بطلان حق المقر له لأنه ثبت بناء على صحة الإقرار الذي هو مبنى على صحة القضاء فصار شاهدا
 عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لأنه رجوع عما أقر به للغير * ويتضح
 هنا فصل تقديم الإقرار على النفي بأن قال هي لفلان ولم يكن لي قط فإن النفي فيه شهادة على
 المقر له وبطلان حقه الثابت بالإقرار السابق فكذلك في فصل تأخير الإقرار لأن الكلام
 باتصال النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصار تقدم الإقرار وتأخيره سواء ثم إنه وإن لم يصدق
 في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وتظاهر كلامه أقرار بطلان القضاء وهو حقه
 فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الإمام المصنف رحمه الله
 في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان القمار بالنصب فيضمن بالقصر أيضا فاما
 عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلا * وذكر في شرح الجامع لفتية أبي الليث رحمه الله أن هذا
 قولهم جبا لأن القمار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا
 وهنا * وذكر شمس الإسلام الأوزجندى أنه بالإقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن
 بالائتلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * وأعلم أن هذين المتألفين أعني قول المقر له
 بالبعد ما كانت لي قط لكنه لفلان وقول مدعى القمار ما كانت لي قط لكنها لفلان إيسامن نظائر
 هذا الباب في الحقيقة لأن لكن المشددة ليست من حروف المعطف بل هي من الحروف
 الناسبة وإنما الماطفة هي الخففة إلا أنها لما اشتركتا في الاستدراك واستواء في الحكم أورد
 الشيخ هذين المتألفين في هذا الفصل * ومثال فوات المعنى الثاني أمة تزوجت إلى آخره وهو
 ظاهر (قوله) وفي قول الرُّجُل لك على كذا * هذه المسئلة تختلف المسئلة التي قبلها
 في أن الاستدراك فيها صرف إلى الجملة حتى صح ولم يصرَف إلى أصل الإقرار وفي تلك المسئلة
 صرف إلى أصل النكاح ولم يصرَف إلى الجهة وهي نفي الماتة وأثبت الماتة واليمين كما في قوله
 لا حين النكاح إلا زيادة حسين * وذلك لأنه في تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله
 لا حين النكاح فلا يمكن صرفه إلى الجهة وفي مسئلة الإقرار لم يصرَح برد أصل الإقرار وهو
 الألف بل قال لأو أنه يصلح ردًا للجهة وردًا للأصل فأنما وصل به بقوله ولكنه غصب علم أنه
 نفي السب لأصل المال وأنه قد صدقه في الإقرار بأصل المال ولما خاف من الحكم بين السبين
 والأسباب مطلوبة للأحكام فندد عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزم المال * وهذا
 بخلاف ما إذا شهد أحد الشاهدين بأن الألف عليه بسبب النصب وشهد الآخر بأن الألف

الإمام بالاستناد صار شاهدا
 على المقر له فلم يصح شهادته
 على ما بينا في شرح الجامع
 وقال في نكاح الجامع في أمة
 تزوجت بغير إذن موليتها
 عاتة درهم فقال للمولى
 لا حين النكاح ولكن أحبته
 عاتة وخسين أو أن زدني
 حسين إن هذا فسخ فنكاح
 وجعل لكن مبتدأ لأن
 الكلام غير متسق لأنه نفي
 فصل وأثبت به فلم يصلح
 لتداركه وفي قول الرجل
 لك على الفة درهم فرفض
 فقال المقر له لا ولكن غصب

عليه بسبب القرض حيث لا تقبل وإن اتفقا في الأصل لأن المدعى يصير مكذبا أحد الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك يبطل الشهادة فلما تكذبت المقر له المقر في بعض ما مقر فلا وجب بطلان الإقرار فافترقا * وقوله الكلام متسق أي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لهما توافقا في أصل الواجب وإن اختلفا في السبب (قوله) وأما أو اعلم أن كلة أو تدخل بين أسمين أو أكثر كقوله جاني زيد أو عمرو أو بين فعلان أو أكثر كقوله تعالى استغفر لهم أو لا تغفر لهم * وقوله عز اسمه ولو أنا كُنْتُمْ عَلَيْهِمْ أَنْ أَقْتُلُوا أَتَسْكُمُ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دياركم * وكقوله كل السمك أو اشرب الذين في تناول أحد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع لآنها في مواضع استعمالها لا يخلو عن هنا التي فترقا أنها وضعت له قال الله تعالى فكفارته أطام عشرة مساكن من أوسط ما نظموا أهلكم أو كسوتهم أو تحرر ربة والواجب أحد الأشياء حتى لو كفر بالأنواع كلها كان مؤثما بأحد الأنواع لا بالجميع كما قاله البعض * وكذلك في قوله تعالى قضية من صيام أو صدقة أو نسك الواجب واحد منها وكذا الجاني في قوفه جاني زيد أو عمرو أحدهما لا كلاهما (قوله) ولم يوضع لشك في ما ذكره القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في التوقُّف أن كلة أو عند عامة الناس للتخفيف في الإثبات ولتفني في الثاني والصحيح عندنا أن كلة أو كلة تشكيك فأنك إذا قلت رأيت زيدا أو عمرا لا تكون خبرا عن رؤيتها جميعا ولكنك تكون خبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك فأنك قد رأيت أحدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما أن يكون هو المرئي وإن لا يكون إلا أنها إذا استعملت في الإجمالات والأوامر والثوابي لم توجب شكاً لأن الشك إنما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك إنما يكون في الأخبارات فأما الإنشآت فلا تصور فيها شك ولا التباس لآنها لا يثبت حكم ابتداء * وما ذكره القاضي الإمام مذهب عامة النجاة * وخالفه الشيخ وشمس الأئمة رحمهم الله في ذلك فقال هذه الكلمة ليست لتشكيك لأن الشك ليس بمعنى قصد بالكلام وضما أي ليس بقصود في المطالبات بحيث يوضع كلة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام * وليس مناه أن الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لأن لفظ الشك قد يوضع للمناه بل للمني فاذكرنا * وذلك لأن موضوع الكلام أفعال السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقابله فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لأحد المذكورين غير عين كما قلنا إلا أنها في الأخبارات يفتى إلى الشك باعتبار محل الكلام لأنه أخبر عن شيء أحدهما في قوله جاني زيد أو عمرو ومعلوم أن فعل المجيء وجد من أحدهما عينا لأن كلة إذا تصور لصدر الفعل من غير العين وبإضافة الفعل إلى أحدهما غير عين لا يشتمل الفعل من العين إلى الكلة بل يبقى مضادا إلى العين كما وجد وأما جعله السامع فوق الشك في الذي وجد منه قبل المجيء * فتبين أن التشكيك إنما يثبت حكما واقفاً بكون الكلام خبرا * لا مقصودا بحرف أو كالهية وضمت لأقادة ملك الرقة للموهوب له ثم إذا أضيفت إلى الدين يكون اسقاطا حكما واقفاً لا مقصودا بالمهية إلا ترى

الكلام متسق فيصح الوصل
ليسان أنه في السبب لا
الواجب وأما لو فاتها تدخله
بين أسمين أو فعلان فيتناول
أحد المذكورين هذا
موضوعها الذي وضعت له
يقال جاني زيد أو عمرو رأى
أحدهما ولم يوضع للشك
وليس الشك بأمر مقصود
يقصد بالكلام وضما لكنا
وضعت للاقتران استعملت
في الخبر تناولت أحدهما غير
معين فأنشأ إلى الشك وإذا
استعملت في الإبتداء
والإنشاء تناولت أحدهما
من غير شك قول رأيت
زيد أو عمرو أي يكون للتخفيف
لأن الإبتداء لا يشتمل الشك
غضبت أن الشك إنما جاء
من قبل عمل الكلام

انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدي معنى الشك. اصلا مع انها حقيقة فيه لا يحاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصل فثبت انها لم توضع لتشكيك * وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للاتجار ولا يتصور الاتجار باعاق الفعل في غير العين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الاتجار ولهذا لو اxtار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل * وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر او هذا * ويؤيد قول الشيخين ما ذكر في المفصل ان اوام واما ثلاثها لتطبيق الحكم باحد المذكورين الا ان اواما يقان في الخبر والامر والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى اخره * وما ذكر ابو علي الفارسي في الايضاح ان او الواحد الشيئين او الاشياء والخبر وغيره قول كل السلك او اشرب اللبن اى اقبل احدهما ولا يجمع بينهما * وما ذكر عبد القاهر في التلخيص ان او الواحد الشيئين او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاني زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبت المجيء لاحدهما لا يمينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت اولئك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بان يضرب احدهما ثم خبرته في ذلك فانهما ضرب كان مطلقا * وما ذكر ايضا في المقصد ان اوله ثلاثة اوجه * احدها الشك نحو قولك ضربت زيدا او عمرا اردت ان تخبر بضررك زيدا فاعتزلك شك صورت له ان تكون ضربت عمرا فاثبت باو وعطفت عمرا على زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو وبغيره * والوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقدمت بضر احدهما وبغيره ولم يميز ان تضربهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان الامرا اذا قال اضرب زيدا او عمرا لم يكن هناك شيء موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر * والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطلقا وفارقه من اخر وهو انه جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فضرتهما جميعا لم يميز * قالوا ما كان لاحد الشيئين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيدا وعمرو قام ولم يقولوا قاما لان المعنى احدهما قام * فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا * ما ذكرنا في المفصل وقال في اواما في الخبر انهما للشك وفي الامر انهما للتخيير والاباحة * وما ذكر في المنتاح ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهي تجوز الجمع وفي الاستفهام لاحد ما يذكر لاعتين قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيمه بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه * ورايت في كتاب بيان حقايق الحروف ان معنى أو اثبت احد الشيئين او الاشياء بهما مع افراده عن غيره في المعنى بترتيب لانها في حروف السلف بمنزلة الواو وفي انها لا ترتب الا ان الواو للجمع واو للافراد وهي تحيى على ستة اوجه * ايهام احد الشيئين او الاشياء * والشك * والتخيير * والاباحة * والتفصيل ومعنى الافراد قط * ومعنى الا ان والاصل في الجميع هو الاول فقط لرجوعها في الجميع اليه

وعلى هذا قفا في قول الرجل
هذه امر او هذا وهذه طالق
او هذا بمنزلة قوله احذركا
وهذا الكلام انشاء محتمل
الخبر فلو وجب التخيير
على احتمال انه بيان حتى
جعل البيان انشاء من وجه
واظهارا من وجه على
فكرنا في مسائل المتفق
في الجامع والزيادات

اذ لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه (قوله) وعلى هذا اى على انها يتناول احدهما كورن
قلنا في قوله هذا حر او هذا اوقته طالق او هذه انة بمنزلة قوله احدا كى اى احدا حر او
احديكما طالق * وهذا الكلام اى قوله هذا حر او هذا اوقله احدا كى حر * انشاء
يحمل الخبر اى يصلح ان يكون خيرا لانه في موضعه الاصل خبر كقولك للرجلين احدا كى
طام الا ان الاخبار يقتضى تقدم الخبر عنه على ما عليه وشبهه فالتقضى الاخبار عن الحرية وجود
الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فانما لم تكن الحرية ثابتة جلتا هذا الكلام انشاء
كانه قال انشى الحرية احترازا عن الالفاظ والكذب * اوجبتا الحرية ثابتة قيل هذا الكلام
بطريق الاكتفاء تصحيحا له لان اثباتها في ولاية فصار انشاء شرطا وعرفا لخبر حقيقة *
ولهذا اذا جع بين حر وعبد وقال احدا كى حر يحمل اخبارا حتى لا يتق البد لانه امكن
العمل بموضوعة الاصل وهو الاخبار * وانما كان انشاء يحمل الخبر اوجب التخير من
حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار التق في ايها شاء بل يبين التق في احدهما كما كان لمامور
في قوله اضرب زيدا او امر ان يختار الضرب في ايها شاء * ومن حيث انه خبر يوجب البيان
اى الاظهار لا التخير كالواعتق احدهما عينا ثم نسيه فالتخير ان احدهما حر لا يكون له ان يبين
التق في ايها شاء بل وجب عليه ان يبين التق في الذى اوقعه فيه اذا تذكر * ثم ان اذا تبين
التق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الاعجاب الاول انشاء وهو غير تازل في العين
لانه ما اوجب الا في الثمرة والفكرة ضد المعرفة لانه فلا يمكن اثباته في غير ما اوجه كما اذا اوقعه
في سائر الامكن اثباته في زرع والتق انما يتحقق في العين والبيان فكان له حكمه الانشاء من هذا الوجه
ولهذا شرطه اعلية الانشاء وصلاحيه الحل للانشاء حتى لو مات احد العبدن فين التق
في الميت لا يصح * ومن حيث ان الاعجاب يحمل الخبر يكون البيان اظهارا اى هذا هو
الذى اخبرت بحرته * او من حيث ان الذى اوقع التق فيه معرفة من وجه لانه لا يدعوا
بيقين كان التق واقفا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما
اجبر عليه * واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة
الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة * فانما طلق احدى نسائه الاربع
ولم يكن دخل بين فتزوج خاتمة او اخت احسين ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جائزة
نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في الي
عينا وتزوج اختها في الحال * ولو كان دخل بين لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر
انشاء في حق الدعة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال * ولو
قال لامرأته احديكما طالق فانت احدهما قبل البيان تبينت الباقية للطلاق لزوال المزا حة
بمخرج الميتة عن عملية الطلاق * فان قال غنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان
ميراث عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق لان الطلاق تبين فيها شرطا فلا يملك صرف الطلاق
عنها بقوله * ولو كانت تحت حرة او امت قد دخل بها فقال احديكما طالق تبين ثم اعتقت الامة

ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المصلحة فأنها محرم حرمة غليظة ويصير الزوج قارحتي ثرت
هي فاعتبر انهما في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها
تعلق باله في مرضه فهو بالان فيها يبدأ بطلان حقها ولو قال لمدين بقيمة احداهما والبقيمة الاخر
ما تاحدا كما حرم مرض فين العلق في كثير القيمة يصح ويثبت من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار
لعدم التهمة لان كل واحد من البدين متردد بين ان يثق وبين ان لا يثق فكان بمنزلة
المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسألة القرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء
وعلى هذا قس * المسائل في الزادات (قوله) ولهذا اي ولان او تناول احد المذكورين قلنا اذا
قال وكنت هذا او هذا ببيع هذا البدين صحيح التوكيل ولم يشترط اجتماعا على البيع بخلاف ما لو قال
وهذا * واذا باع احدهما فذا لبيع ولم يكن للاخر يد ذلك ان يبيع وان عاد الى ملك موكله
وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيع * وفي القياس لا يجوز للجهة من وكل يبيع *
ووجه الاستحسان ان هذه جهة مستدركة فتشمل فيها هو مني على التوسع * وكذلك اذا
قال بع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينس محدد رحمه الله على القياس
والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كافي في المسئلة الاولى * وفرق بينهما فقالوا الجهة
فيا تناوله الوكالة بالبيع دون الجهة فيمن هو وكيل بالبيع كافي في الاقرار جهة المقرب لا ينعى جهة
الاقرار وجهة المقرب تمنع من ذلك * والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا * ووجه
القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بإيجاب البيع وإيجاب البيع في احدهما ينفي عنه لا يصح للجهة
فكذلك التوكيل * ووجه الاستحسان ان منى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق القزوم
بفسادها وهذه جهة مستدركة لا ينعى الى المنازعة فلا ينعى جهة التوكيل * بوضعه ان الموكل قد
يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي البدين يزوج فوكله ببيع احدهما توسعة للامر عليه
وتحصيلا لمقصود نفسه في الثمن (قوله) والتخير لا ينعى الامتثال جواب عما قال ان الموكل
ان ما امره ببيع احدهما الشئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال
هذا الامر يوجب التخير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في قوله
تعالى فكفاروه اطعام عشرة مساكين (قوله) قلنا مطوف على قلنا الاول اي لان او
لاحد الشئين وقلنا كذا قلنا ايضا اذا دخلت اوفى المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا
بشرة * اوفى الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بشرة او بشرين فقال قلت * اوفى
المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا البدين او هذا بدرهم * اوفى الاجرة بان قال آجرت
هذا البدين اليوم بدرهم او بدرهمين فسد القصد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت
التخير ومن له الخيار بينهما غير معلوم بقي المفقود عليه او المفقود به مجهول جهة مؤدية
الى المنازعة وهي مفسدة للقصد * الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على اتيك بالخيار تاخذاهما شئت فخذت يصح القصد استحسانا * وقال
زفر والشافعي رجما الله لا يجوز زهو القياس لان المبيع احد الثوبين والا ثوب وان مجهول

ولهذا قلنا بين قال وكنت
فلانا او فلانا ببيع هذا البدين
انه صحيح ببيعهما شاء لان
اوفى موضع الابتداء تخيير
والتوكيل صحيح استحسانا
واجماعه صحيح وكذلك
انما قال وكنت به احدهذين
وكذلك اذا قال بع هذا او هذا
انه صحيح وبيع اجماعا
لان اوفى موضع الابتداء
لتخير والتوكيل انشاء
والتخير لا ينعى الامتثال وقلنا
في البيع والاجرة اذا دخلت
اوفى المبيع اوفى الثمن فسد
القصد

مفاوت فينبع صحة القصد كالذا لم يكن من له الخيار معلوما وكالواشترى أحد الأبواب الأربعة على أن يأخذها شاء وجه الاستحسان أن هذه الجهة بعد تعيين من له الخيار لا يفتى إلى المنازعة لأن من له الخيار يستبد بالتعيين فلا يتجوز جواز القصد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا القصد معنى الحظر لتردد طاقته إذ يحتمل كل واحد من التوطين أن يستقر القصد فيه وأن لا يستقر والحظر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثالثة الأيام في الحبل الواحد دفعا لم حاجة يتحمل الحظر هنا أيضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بلزمان لأن الحاجة متحققة هنا أيضا لأنه محتاج إلى اختيار من يتقرب أو اختيار من يشتريه لأجله ولا يمكنه من الحصول إليه إلا بالتبع فكان في معنى ما ورد به الشرع * ولما لم يحصل في الشرط أكثر من ثلاثة لادفع الحاجة عادونه غالبا لم يجعل هنا أيضا في أكثر من ثلاثة لادفع الحاجة بما دونه إذ الثلاثة تشتمل على كل الأوصاف جيد ووسط ووردي فيصير الزيادة لغوا وصفا كذا في الأسرار * فإن قيل في البيع شروط الخيار المعلق هو الحكم دون القصد وهنا المعلق نفس القصد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الإلحاق به قلنا نعم ولكن الحكم ثم غير ثابت أصلا وهنا الحكم ثابت في أحدهما فلو كان في حق الحكم تأثير شرط الخيار أكثر وفي حق القصد تأثير الشرط هنا أكثر فاستويا فجاز الإلحاق * ولا مجال للمجاز خيار الشرط عندما في أكثر من ثلاثة بعد أن كانت المدة معلومة ينبغي أن يجوز خيار التعين في أكثر من ثلاثة أيضا * لا نقول إنهما إنما جوزا خيار الشرط في أكثر من ثلاثة بالآثر غير معقول المعنى فلا يمكن الإلحاق به * وقوله إلا أن يكون من له الخيار معلوما بشر بمومه إلى ثبوت خيار التعين لكل واحد من المتباينين وهو اختيار الشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا لأنه لما ثبت في جانب المشتري اعتبار خيار الشرط ثبت في جانب البائع أيضا اعتبارا به * وذكر في الجرد أنه لا يجوز في حق البائع لأن الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار ما هو الأرفق بحضرة من منع الشراء له ولا حاجة إلى ذلك في جانب البائع لأن البيع قد كان معه قبل البيع * وتبين بما ذكرنا أن الاستثناء راجع إلى فصل البيع دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بل قال بت منك هذا الثوب بمشرة دراهم أو دينار على أن أخذ منك أيما شئت أو على أن تؤدي إلى أيما شئت لا يصح لأن جوازه ثبت لما قلنا له بشرط الخيار وذلك إنما ثبت في البيع دون الثمن * ولأن الحاجة إليه في الثمن ليست مثل الحاجة في البيع فيرد إلى القياس * وكذا حكم الأجرة في عقد الإجارة * فلما المستأجر فيه فشل البيع في خيار التعين لأن خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار البيع تجري فيه فيجوز خيار التعين أيضا * وذكر في الفصل السادس من إشارات المحيط الأصل أن الإجارة إذا وقعت على أحد شيئين وسمى لكل واحد أجرا معلوما بل قال أجرتك هذه الدار خمسة أو الأخرى بمشرة أو كان هذا القول في حاتوتين أو عبيدين أو مسافرين مختلفتين نحو أن يقول إلى واسط بكذا أو إلى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا * وكذا إذا خيره بين ثلاثة أشياء

الأن يكون من له
الخيار معلوما في اثنين
أو ثلاثة فيصح استحسانا
لأنه لا يمكن معلوما وجوب
جهالة ومنازعة وإذا كان
من له الخيار معلوما وجوب
منازعة فذلك وجوب خطرا
فاحتمل في الثالث استحسانا

وان ذكر اربعة اشياء لم يحز * وكذا هذا في انواع الصنع والحياطة اذا ذكر ثلثة جاز وان زاد عليها لم يحز استدلالا بالبيع * الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من بلغ احد العبدن لا يجوز الا بشرط الخيار واجارة احد الشئتين يجوز من غير شرط الخيار (قوله) وقال ابو يوسف ومحمد الى اخره * اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة * او على الف درهم او مائة دينار * او تزوجها على الف والالفين * او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بحال بل ثبت الخيار للزوج اذا كان الخيار مفيدا بل كان الما لان مختلفين * وصفا كما في الالف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالكين انفس من الآخر من وجه وازيد من وجه * او جنسا كما في الدرهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة الخيار وقد امكن العمل به فوجب القول به * وان لم يكن الخيار مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة اذ لا فائدة في الخيار بين القليل والكثير في جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال في النكاح متفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقراء بلال مفردا اى صار كانه اقر لاسنان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين * ولان النكاح لا يحتمل النسخ بعد تمامه والخيار بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بحال والمتق بال وهناك اذا سعى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا هنا * ولا وجه لرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لاتسمية فيه والخيار لا تنعدم التسمية كذا في المبسوط * وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكر فقلا من استفيد هذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى بانه لاه هو الجمل فكان الخيار له بكل حال (قوله) وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل اى يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة وانما يبدل عنه اذ كانت التسمية مطبوعة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه * فان قيل ان الخلاف في النكاح الصحيح ما موجه وموجه المسمى فوجب المصير اليه ما امكن وقد وجد في مسألة الالف والالفين تسيمان احدهما لاشك فيها والاخرى فيها شك ثبت الذى لا شك فيها فوجب مهر المثل * قلنا النكاح لا صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لاحالة محل عمل اخر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب المدول عنه بالشك كذا في الاسرار * فصار الاصل عندهما ان الموجب الاصلى في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس القدر كان هو الاصل فالمدول الى المسمى حين سحت التسمية ولم يثبت ثم عند ابى حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع وحى مسألة الالف الحالة والالفين

وقال ابو يوسف ومحمد في المهر اذا دخله وان الخيار اذا كان مفيدا واجب الخيار مثل قوله في الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاءوا اذا لم يفسد الخيار مثل الف والالفين لزمه الاقل الا ان يعطى الزيادة لان النكاح لا يمنع من التسمية اعتبرت التسمية بالاقراء بلال مفردا وبالصايا وببديل الخلع والعق والصالح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى البيان والخيار لاه هو موجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق الخيار غير معلوم الا بشرط الاحتياط فلا قطع الموجب المتين بخلاف المتق والخلع والصالح عن القود لانه لا يمارسه موجب متين لانه جاز بغير عوض فلما النكاح فلا يستند اليه المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها الذي درهم او اكثر فالخير للمرأة ان شامت اخذت الالف والمائة وان شامت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الخطأ ما القدر واما الاجل والمقاسد في ذلك مختلفه فوجب التخيير * وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج يسطيها ايما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الالدة اما الزيادة الى التي درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وما مختلفان فيختار ايما شاء * كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله (قوله) وعلى هذا قلنا اي على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التخيير في موضع الانشاء قلنا في كفارة البين الواجبة بقوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة مساكين الآية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز اسمه فدية من صيام او صدقة او نسك وجزاء الصيد التابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف غير في تعيين واحد منها فضلا لا قولا فتبين في ضمن القتل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا نجرا * وذهب شريفة من الفقهاء العراقيين والمنزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا قتل احدا سقط وجوب باقيها * ثم انه اذا قلنا بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان مقابا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان الفرض سقط بالادنى * واحتلف المتألفون في ذلك فمذهبهم وافقوا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا منويا كما قال ابو الحسين البصري انهم يمتنعون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الايمان به والمكلف اختيار واحد كان وهو بينه مذهب الفقهاء * وقال بعضهم انه اذا اتي بالجميع ثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يماقب على ترك كل واحد فكل هذا كان الخلاف منوي * قال صاحب اللباز وهذا المسئلة بنينا وبين المتألفين فرع مسئلة اخرى وهي ان التكليف يتي على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه واجبا واحدا من الاشياء غير عين تكليف عالما علم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون التكليف مالم يس في الواسع * وعندنا التكليف يتي على سبب العلم لاعلى حقيقة كاي يتي على سبب القدرة لاعلى حقيقتها وهما طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف الحاجز * تمسكوا في ذلك بان احباب احد الاشياء اما ان يكون موجب ثبوت الحكم في واحد منها عينا * اوفى واحد غير عين * اوفى الكل على سبيل الجميع * او على سبيل البدل لادجه الاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع كيف والتخيير بينا فيهما * ولان الثاني لانه تكليف بمما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف بائس ان المجهول تكليف مالم يس في الواسع وهو باطل فتبين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلوة الجنازة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام البعض سقط عن الباقي * ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء لا يصح حتى لو ترك الكل اتم ولم يجز ان يكون امر باحد هاعينا ولا بالكل على سبيل الجميع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او خمر رقيقة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق القتل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشاء

ترك الكل لآلئهم الآلئ الواحد ولو اتى بالكل لا يتأب ثواب الواجب الاعلى الواحد وذلك بخلاف حد
الواجب معين تامر بأحد الاشياء غيرعين * وهو جائز عقلا فان السيد اذا قال لمعه اوجب
عليك خياطة هذا الثوب وبنا هذا الحاقط في هذا اليوم ما يهملنا قلنا كنفيت به انك تتركها
ما تتركه وتستأجبا للجميع وانما اوجب واحدا لا يمتناى واحدا ردت كان هذا كلاما مقولا ولا يفهم
منه ان يجب للجميع التصريح بحضه فكذا اذا ورد الشروع وليس هذا تكليف مالىس في الوسخ لقيام سبب
حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف (قوله)
فوجب التخير على احتمال الاباحة * التخير الثابت بكلمة او على وجهين * احدهما ان
يثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل كقولك اضرب زيدا او عمارا كان له ان يضرب ايها
شاه ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر وانما يثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول
واحدا من الجهة تقتصر عليه * والثاني ان يثبت على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك
جالس الفقهاء او الحداثين كان له ان يجالس اى فريق شاه وان يجالس جمعا لان الاباحة
عمالتهم ومجالسة غيرهم فكانت ثابته قبل الامر فالامر اقتصر على المذكورين وصار معنى
الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء لا مجالس غيرهم * ثم ان كان الامر للاباحة كما في النظر
الذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجميع
كما هو حاصل بالواحد * وان كان للجواب كان الامتثال بالواحد لا غير وان اتى بالجميع لان
الامر لا يتناول الا واحدا من الجهة ولكن لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لان الاباحة كانت ثابتة
قبل الامر فثبت على ما كانت * فمن القسم الاول قول الرجل لآخر طلق من نسائك فلانا وفلانة
او اعق من عبيدى فلانا او فلانا او بيع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة لذكرها من احد
الكفوين لولها زوجي فلانا او فلانا يثبت التخير في هذه الصور ولا يجوز الجمع لان هذه
الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل الامر * ومن القسم الثاني خصال الكفارة وجزاء
السيد وصدقة الفطر فثبت التخير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة
قبل الامر فثبت على الاباحة فانقض بما ذكرنا معنى قوله فوجب التخير على احتمال الاباحة
وتظهر انه احتراز عن القسم الاول (قوله) تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اى
يحاربون اوليائه ورسوله والمودة واستحكت بضيف كل واحد من الحين قبل ما حجه
الى نفسه * وفي الخبر الاى من عادى وليا فقد يارضى بالحاربة * اود كرام الله للترك
وتشريف الرسول عليه السلام كفى قوله تعالى فان هـ خه والمراد محاربة رسول الله ومحاربة
المؤمنين في حكم محاربته * ويسمون في الارض فسادا اى مفسدين اولان سبهم لما كان على
طريق الفساد تزل منزلة ويضدون فانصب فسادا على المنى * ويجوز ان يكون مغفولا
اى للفساد * والسوى هو المنى بمنزلة واستمر في الكسب والتصرف لانه لا يحصل به غالبا *
والمراد بالآية قطاع الطريق عند طمة اهل التفسير ان يقتلوا او يصلوا ذهب الحسن والنضى
وسيدى السبب وما لك الى ان الامام بالحارب في المقويات المذكورة في حق كل قاطع طريق

(كذا)

فوجب التخير على احتمال
الاباحة حتى اذا فعل الكل
جاء فلما ان يكون الكل واجبا
فلا على ما زعم بعض الفقهاء
وكذلك قولنا في كفارة
الحلق وجزاء الصيد فاما
قوله تعالى ان يقتلوا او يصلوا
او قطع ايديهم وارجلهم
من * خلاف قدس وجه
بعض الفقهاء للتخير
فوجب التخير في كل نوع
من انواع قطع الطريق
وقلتنا نحن هذه ذكرت على
سبيل المقابلة بالخصاوية
والمحاربة مملومة بتوابعها
عادة تخريب واخذ مال
او قتل او قتل واخذ مال
فاستغن عن بانها واكتفى
باطلا فها بدلالة تنوع الجزاء
فصارت انواع الجزاء مقابلة
باتواع المحاربة فوجب
التفصيل والتقسيم على
حسب احوال الجناية
وتفاوت الاجزاة

كما في الكشف والمبسوط • واشير في شرح التاويلات الى انه بالخيار بين القتل والسلب والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على التاويلات من اثبت التحجير لم يجعل التاويلات جزءا على حدة بل جعل كل كلمة اوفى قوله او يغفوا على الواو والتاويلات على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والسلب قالوا كلمة التحجير محققها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل الجواز • ولان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الاجزاية ذكرت بمقتضاها فيصالح كل واحد جزاءه فيثبت التحجير كجناية كفارة اليقين • ولكننا نقول لا يمكن القول بالتحجير هنا لان الجزاء على حسب الجناية يزاد بزيادتها وينقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاءه سبع مئة مثقالا فيعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب بخف الانواع وعند خفها باغلظ الانواع • قرر بره ان الامة اجمعت على ان القاتل او اخذ المال لا يجازى بالتاويلات وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التحجير بين الاجزاية الاربع في الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التحجير كما في شرح التاويلات • ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تحجوف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع متفاوتة في صفة الجناية والمذكور اجزاية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستثناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزاية على انواع الجناية فصا وهذا التقسيم ثابت بصل معلوم وهو ان الجناية اذا قوت بالجلية ينقسم البض على البض كما قال لمن يسأل عن حدود الكبار هي جلد مائة او ثمانين او الاربعة او القطع فمهم منه التقسيم والتفصيل لا التحجير فكنا هنا • وتبين ان معنى النص ان اجزاء المحاربين لا يغفل عن هذه الانواع اما ان يمتلوا من غير صلب ان افراد والقتل • او صلبوا مع القتل ان جردوا بين الاخذ والقتل • او قطع ابداهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ • قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السيل او لتغلظ الجناية بالمجاهرة • او يغفوا من الارض بالحبس ان فردوا والاخافة • وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في هذه الآية ان الاصل فيه ان كلمة اومتي ذكرت بين الاجزاية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الآية والاخرى التحجير كما في كفارة اليقين (قوله) وقدور دينا هي بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع الجاردة وفي بعض الروايات البارزة هلال بن عويمر الاسلمي وهو الاصح على ان لا يمتد عليه فجاءت اسما ريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب الطريق قتل جبريل عليه السلام بالحد فمهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل فمقتل بده ورجله من خلاف ومن جلد مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك • وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل ففي هذا الخبر تنصيص على ان كلمة اومتي للتفصيل دون التحجير (قل قيل) في هذا الحديث انهم قطعوا على الناس ريدون الاسلام ويرغس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بانه على هذا التماس بالسنة في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب ابي بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزاية فوجب التحجير وهذا لان مقابلة الجناية بالجلية يوجب التقسيم لاجلها والجناية بانواعها لا تقع الا معلومة فكذلك الجزاء

بالدليل ان من قطع على حرب طريقا لا يجب عليه الحد وان كان مستائنا * قلنا قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا اريدون الهجرة تعلم احكام الاسلام فكان منى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام * وقيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب قطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأمنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل سلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومنى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان السلب يجب على الكل بلا تفصيل * قلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم سلب فيصرف كل حد الى نوع من قطع الطريق على حدة ولا يصرف كله الى اصحابه يرد ففكان اصحابه سياليان الحكم في كل نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل واغبر مضاف اليهم والمبرة لموم القنفذ لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله (قوله) حتى قال ابو حنيفة * يعني لما قسمت انواع الجزاء على انواع الجناية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او سلبه وان شاء قتله او سلبه من غير قطع لانه اجتمع فيه الاتحاد وجهه التعدد باجابه التعدد فلان السبب الموجب لقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السنين * واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او السلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يدرجل ثم قتله عدوا ان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء * وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي ورحمهم الله يصبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال سلب في حديث جبريل يدل على ما قلوا * ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الا من اياه الله تعالى لاجزائه اخذ المال وقتل النفس مجازة اذا لحق في تلك الحالة في المال والتفريق لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فزاد الحد كالزاد الجناية فيزداد حد الزاني المحسن على حد البكر لقوة جنايته بزيادة الحرمة باجتماع الواو من الزنا كذا في الاسرار * قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا * وذكر الامام خواهر زاده ان الجواب لابي حنيفة عن الحديث ان المروى في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روى في رواية الحجاج بن ارطاط عن عتبة العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وسلب قد تمارشت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به * ويجب التمسك بما مضى اليه عليه السلام لمرتين قائما برأيه وفيه الروايات * وقد روي ان النبي عليه السلام امر فقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا قد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا لما تمارشت الروايات عن ابن عباس * وأشار شمس الاثمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله
فمن اخذ المال وقتل ان
الامام بالخيار ان شاء قطعه
ثم قتله او سلبه وان شاء قتله
او سلبه لان الجناية
يحتمل الاتحاد والتعدد
فذلك الجزاء

من قل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لبيان ما يختص هذه الحالة به فلا يجوز الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيجوز (قوله) ولهذا قال اى ولان اولاد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لوجع بين عبده ودبته فقال هذا حرا وهذا لافلامه لان اولاد كان لاحد الشئين كان محل الإيجاب احدهما غيرعين واذا لم يكن احد المذكورين محلا للإيجاب فغيرالمعين منهما لا يكون سالما وبدون صلاحية الحال لا يصح الإيجاب اصلا كما في اصول شمس الأئمة ❦ وهذا الكلام وسيأتي كلام الشيخ يشيران الى انه لو نوى عبده بهذا الإيجاب لا يثبت عندهما ايضا لان القفو والباطل لاحكمه اصلا ❦ وذكر في المبسوط ما يخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين مالا يقع عليه المقن من ميتا واسطوانة او حمار فقال هذا حرا وهذا اوقال احدكم لا يثبت عبده في قول ابى يوسف ومحمد الا ان يتيه لاهررد الكلام بين عبده وغيره فلا يثبت عبده لافيه كالمجموع بين عبده وغيره وقال احدكم حرو هذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه التق صار كانه قال لميمدات حر او الاولو قال ذلك لم يثبت الا بالية فكذا ههنا (قوله) وقال ابو حنيفة نعم هو كذلك اى سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الإيجاب يسأل احدهما بغيره وان غيرالعين ليس بمحل لثقت في مستثنا ولكن لا يسلم انه لا يحتمل التمين بل يقول يحتمل فان المذكورين لو كانا عبدين له تناول الإيجاب احدهما على احتمال التمين حتى وجب عليه التمين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن يحتمل كلامه لا اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما ووقع احدهما بين الاخر للثقت فعم ان التمين محتمل واذا كان كذلك يحمل عليه عند نمز العمل بمجتيه كما في قوله لا كبر سنامه هذا اى لان العمل بالتحمل اولى من الالفاء ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لميمد هذا حرو سكك كانا اوصى بثلث ماله لحي وبنت كانت الوصية كلها لحي بمنزلة ماله قال تلك مالى فلان وسكت وهذا بخلاف عبدالغير لانه محل لايجاب التق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يثبت عبده هناك وروى ابن سماعه عن محمد رحمه الله انه اذا جمع بين عبده واسطوانة فقال احدكم حر عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية ولو قال هذا حر وهذا لم يثبت عبده لان هذا اللفظ ليس لإيجاب للحرية بمنزلة قوله لميمد هذا حرا ولا (قوله) ولهذا الاصل وهو ان او لايجاب احد الشئين قلنا اذا قال لميمد الثلاثة هذا حر او هذا وهذا انه يخبر في الاولين ويثبت الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه ❦ وعند الفراء غير بين الاول وبن الثاني والثالث ان شاء اوقع التق على الاول وان شاء على الثاني والثالث ولا يثبت احد في الحال لان الجميع يحرف الواو في تخلف اللفظ كالجميع بكتابة الجمع في متفق اللفظ فصاركه قال هذا حر او هذا ان اصرى انه لو قال والله لا كلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذا حتى اتاهن كل الاول حيث وان كل الاخرين حيث وان كل الثاني وحده او الثالث وحده لم يثبت كذا في الجميع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضى انه لا يثبت الا بالجميع في التكلم بين احد

ولهذا قال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله فيمن قال لميمد
ودابته هذا حرا او هذا مطلق
لانه اسم لاحدهما غيرعين
وذلك غير محل لثقت وقال
ابو حنيفة رضى الله عنه هو
كذلك لكن على احتمال
التمين حتى زمه التمين في
مسئلة المبدئين والعمل
بالتحمل اولى من الاعداد
فيل موضع لثقت عيانا
صاحبته وان استحال
حقيقته كاذكرنا من اصله
فما مضى وما ينكر ان
الاستمارة عند استحالة
الحكم لان الكلام للحكم
وضع على ماسبق ولهذا
قلنا فيمن قال هذا حرا او هذا
وهذا ان الثالث يثبت وغير
بين الاولين لان صدر
الكلام تناول احدهما عملا
بكلمة التخيير والواو توجب
الشركة فياسبق له الكلام
فصير عطفنا على المتقمن
الاولين كقوله احدكم حر
وهذا ثم قد يستأمر هذه
الكلمة لميمد

الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكل احد هذين وهذا * ولكننا نقول سوق الكلام لا يجاب
 المتق في احد هما والمطع لاثبات التمرة في سيق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا
 على المقصود وهو المتق منهما لاعلى الاول وبينه ولاعلى الثاني اذ ليس لكل واحد منهما
 عينا حظ من الايجاب فلم يصح المطع عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفا عليه
 كانه قال احدكما حر وهذا * فاما مسألة اليمين فالتقاس فيها ما ذكرناه قول زفر رحمه الله ولكننا
 اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او ههنا نكرة في موضع التي فاجبت العموم
 على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكل هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف
 بواو الجمع وقصبتها الجمع نصار جماعه الى الثاني بنى واحد فشارك الثاني وصار كانه قال
 لا اكل هذا ولا هذين والجمع في التي يوجب الاعتقاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق قول
 والله لا اكل فلا ولا فلانا لا نبحث حتى نكلهما وقول والله لا اكل فلا ولا فلانا فيهما كلتهما يوجب الحث
 فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف * وذكروا شمس الاعتناء لوجه التصحيح
 ما قاله الفراء لان خبر التي غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللآخر حران والمذكور
 في كلامه من الخبر قوله حر وهو لا يصح خبرا للآخرين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان المطع
 لا يشترك في الخبر المذكور ولا ثبات خبر مثل الاول لفظا لاثبات خبر اخر عنان لفظا
 بخلاف مسألة اليمين لان الخبر المذكور يصح للمتنى كما يصح للواحد فانه يقول لا اكل هذا
 لا اكل هذين فلذلك صار كانه قال لا اكل هذا او هذين * ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه
 والاعتقاد على كلام الشيخ (قوله) بدلالة تقتضي انما يحمل على العموم بدليل يقتضي بالكلام
 * وقوله فيصير شيئا بواو المطع تفسير لتلك العموم اي يصير حرفا وشيئا بواو المطع
 من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام * لاجنه اي عين الواو من حيث ان كل
 واحد على الافراد مقصود والاجتماع ليس يحتم فيه بخلاف الواو فيق فيه شبه الحقيقة من هذا
 الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او في التي آكل من الواو لانك لو قلت لا تطعم زيدا وعمر اجاز
 لعمري ان يطعم احدهما ولو قلت لا تطعم زيدا وعمر لم يجز له ان يطعم احدهما كالا يجوز له
 ان يطعمهما * فنذهب الى ان المذكور بنى من الله لالات المتقرنة بها التي تدل على عمومها
 استمسا لها في موضع التي * قال الله تعالى ولا تطعم منهم آمنا وكفورا اي ولا تكفورا فصرم
 على النبي عليه السلام طاعتها جميعا ولكن بصفة الافراد * فان قيل كانوا كلهم كفرة
 فامسئ القسم في قوله آمنا وكفورا * قلنا مسمو ولا تطعم منهم رأكنا لهما وامن دعاك ابو افعلا
 لهما وكفر دعاك اليه لانهما آمنان يدعو الى مساعدتهما الى فعل هاتين او كفر او غير آثم ولا كفر
 قبيح اني مساعدتهم على الاثنين دون الثالث * وقيل لا اتم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان
 ركا بالآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكبة في السوء كذا
 في الكشف * وانما يسم في التي لان اولما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة
 صدق الكلام اذ فاه انشا الجميع ان كان خبرا كما سر تحقيقه * وان كان نيا وليس في وسع اليد

بدلالة تقتضي فيصير شيئا
 بواو المطع لاجنه فن ذلك
 اذا استعملت في التي صارت
 بمعنى العموم قال الله تعالى
 ولا تطعم منهم آمنا وكفورا
 اي لا هذا ولا هذا وقال
 امما بنات في الجامع في رجل
 قال والله لا اكل فلا ولا فلانا
 ن سناه فلا ولا فلانا

حتى اذا كلم احدهما بحثت
ولو كلمهما لم تبحث
الامرأة واحدة ولا
خياره في ذلك حتى انه
لو استعمل هذا في الايلاء
بإتاجها ووجه ذلك ان
كلمة اولها تناولت احد
الذكورين كان ذلك نكرة
وقد قامت فيها دلالة
المعوم وهو الذي على ماسبق
فذلك صار طاماً الا انها
اوجبت المعوم على الافراد
لما ان الافراد اصلها حتى ان
من قال لا تطلع فلاناً وفلاناً
فاطاع احدهما كان طاعياً
ولو قال وفلاناً لم يكن طاعياً
حتى يطيعهما واذ احلف
رجل لا يكلم فلاناً وفلاناً
لم تبحث حتى يكلمهما ولو قال
او فلاناً بحث اذا كلم احدهما
لان الواو لمعطف على
سبيل الشرط والجمع
دون الافراد ومن ذلك اذا
استعملت في موضع الإباحة
تصريحاً لان الإباحة دليل
المعوم فمت بها النكرة كما
يسال جالس الفقهاء
أو الحديثين أي احدهما
او كليهما ان شئت وقرئ
ما بين التخيير والإباحة
ان الجمع بين الاسمين في
التخيير يحمل المأمور
تخالفاً وفي الإباحة موافقاً

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المسمى عنه وجوب الانتهاء عنهما
ولهذا عمت في الإباحة أيضاً لما اطلق الجالس مثلاً في قوله جالس الفقهاء أو الحديثين مع احد الفريقين
ومع الامة واحد ما غير عين لا يتصور ثبت المعوم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق (قوله) حتى
اذا كلم احدهما لم تبحث بخلاف الواو فانه في قوله وفلاناً لم تبحث مالم يكلمهما * ولو كلمهما
لم تبحث المرأة واحدة كافي الواو * وكان جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كل واحد
منهما في العين على سبيل الافراد فبني ان يكون يمين فيبحث بالكلام معهما من بين فقال
لا يكون كذلك لان تمدد البحث بتمدد حرمه اسم الله تعالى ولم يوجد الاهتك واحد
وقوله ولا خياره في ذلك بيان المعوم بني لولم يكن للمعوم في الجار كما في قوله لا لكن اليوم
فلاناً او فلاناً فانه ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم
اليوم فلاناً او فلاناً ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتضراً عليه بل يجب عليه الامتناع
عن تكلمهما جميعاً (قوله) لو استعمل هذا أي حرف او في الايلاء يقال لا اقرب هنذا وهذه
اربعة اشهر يصير مولياً منهما حتى لو لم يقربهما في المدة باتت جميعاً * فان قيل * لما كانت كلمة
او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كما في قوله هذه طالق او هذه ولو قال
واه لا اقرب احديكما كان مولياً من احديهما لانهما جميعاً وان كان في موضع
التي حتى لو مضت المدة ولم يقربهما باتت احديهما والجار اليه في التمين والمسئلة
في ايمان الجامع فبني ان لا نسجم هنذا ايضاً * قلنا * كان القياس في تلك المسئلة ان يكون
مولياً منهما ايضاً لان احدي كلمة تنفي عن غير المينة فكانت في معنى النكرة وقد وضعت في موضع
التي فيوجب التعميم كقولك لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صفة ومعنى لانها
لانهم يسائر دلائل المعوم فكذلك يقعها في موضع التي الا ترى انه لا تدخل عليها كلمة
الاحاطة والمعوم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدي منكما
فكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالتي ايضاً * بخلاف كلمة اوقاتها توجب المعوم
في موضع الإباحة فكذلك توجب في موضع التي * وبخلاف الواحدة قلنا تم بكلمة الاحاطة
فكذلك بالتي كما في شرح الجامع للمصنف رحمه الله * على ماسبق أي في باب الفاظ المعوم
ان التي من دلائل المعوم في النكرة * لما ان الافراد اصلها لانها في الاصل لتساؤل احد
الذكورين والمعوم انما ثبت فيه بعارضين * وليس من ضرورة المعوم الاجتماع بل
ثبت المعوم بصفة الافراد ايضاً كافي كل كلمة وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به
رعاية للحقيقة بقدر الامكان (قوله) ومن ذلك اذا استعملت في موضع الإباحة أي من
القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الإباحة لان الإباحة دليل المعوم لما ذكرنا
ان الإباحة هي الاطلاق ورضح المانع وذلك في شيء غير معين بوجب المعوم ضرورة التمكن من
العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء أو الحديثين فهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت *
الارضى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

شحومها الا ما حلت ظهورها او الحوايا او ما اختلط بمظلم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى
اوجب الاباحة ثبتت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منها * والى قوله
عن اسمه ولا يبدن زينة الا لبولتهن او ابائهن الاية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة
جائز ان ابدأ بموضع الزينة لجميع المستثنيين كاجاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبا
في الاباحة العموم بمنزلة * قال الامام عبد القاهر ان او في قوله جالس
الحسن وابن سيرين للاباحة ومناه محبتك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه ومفارقة
من وجه اخر * اما موافقة الواو فن حيث ان مجازتهما جميعا عملا يكون فيه عصيان كما
انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك * واما مفارقتها الواو فهو انه لو جالس
واحدا منهما ولم يجالس الاخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان
يجالس كل واحد منهما فاؤيد اباحة الجمع والواو يوجب (قوله) و فرق ما بين الاباحة
والتخيير الفرق بين وتوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير
ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كاذكرنا وفي التخيير لا يجوز ففي قوله اضرب زيدا
او عمر او ضربهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممثلا باحدها لا بالجميع لانها
لا يوجب العموم في موضع التخيير (قوله) وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه
اي على احد الامرين * وفي بعض النسخ عليها اي على الاباحة * وعلى هذا اي على ان
الاباحة صرفت بدلالة الحال * قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان
صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقر بكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة
فكانت كذا اوفى قوله الاقلاتا اوقلاتا والاقلاتا اوقلاتا واقمة في موضع الاباحة فاجبت
العموم كافي قوله لا آكل طعاما الاخرى او لما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا * قال الشيخ
في شرح الجامع الاستثنائي في اللغة ولكنه ان كان من الايات كان نفي وان كان من النفي كان اثباتا لان
نفي النفي اثبات والثاني من دلالات العموم فيم هذه الدلالة ايضا * وكذا في قوله قد برئ فلان من
كل حقي قبله بوجوب حظر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراهم او دنانير استثناء من
الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم (قوله) وقال محمد الى اخره ذكر محمد رحمه الله
في شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشتري فلان بن فلان رحمه الله
الكلام الى ان قال اشتراها بمجودها ومراقفها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل
حق هو لها داخل فيها واخرج منها بكذا كذا درهما * قال شمس الائمة ثم في هذا الكتاب
ينى كتب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير
والذي ذكرهما احسن لان اوله شك وانما يدخل عند ذكر حرف او واحد المذكورين
لا كلاهما * فاشار الشيخ الى انها سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع
اذا لاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لا طلاق التصرف في الحقوق واجبه
فذلك اوجب العموم * وهو معنى قوله على معنى الاباحة اي ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف الاباحة من
التخيير بحال تدل عليه
وعلى هذا قال اصحابنا في
الجامع فيمن حلف لا يكلم
احدا الاقلاتا اوقلاتا ان له
ان يكلمهما جميعا وكذلك
قال لا اقر بكن الاقلاتا او
فلانة فليس يولى منهما
وقالوا فيمن قال قد برئ
فلان من كل حقي قبله الا
دراهم او دنانير ان له ان
يدعى المالين جميعا لان هذا
موضع الاباحة فصار مأمرا
الاثرى انه استثنى من الحظر
فكان اباحة وقال محمد رحمه
الله بكل قليل او كثير على
معنى الاباحة اي بكل شيء
منه قليلا كان او كثير

التصرف ومناه بكل شيء منه أى من المبيع قليلا كان أو كثيرا فيوجب العموم ضرورة *
 الا ترى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة في إسقاط حق البائع عن المبيع وعماه متصل به
 حتى دخل في الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتنة ان كان قال او نفي * ولذلك قال ابو يوسف
 لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتنة الموضوعه
 فيها لان ذلك كله ما يحتمل البيع * وقال محمد ارى ان قيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او
 منها من حقوقها اذا كان كذلك كان حرف او مسأوا بالاول وفي هذا للموضع * ولا يقال لو ثبت للملك
 للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن لبائع الرجوع فيها * لانا نقول لا يمكن
 الرجوع لانها ثبت في ضمن عقد لازم وهو الباع فاعطى لها حكم المتضمن في الزوم (قوله)
 وكذلك داخل فيها او خارج يعني او للعموم في هذا الكلام كهو في الكلام الاول فكان مساويا لاول *
 قال الطحاوى المختار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها
 خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فاما يتناول هذا شيئا واحدا منوعا بالمتين جميعا
 وهذا لا يتصور والشروط في العقد شئتين لا يدخل في العقد باحد الشئتين خاصة قال الحسن ان
 يقول بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير
 لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وهما الحقوق
 الباطنة غير الحقوق الخارجة فلهاذا يذكرهما جميعا على نحو ما بينا * ويمكن ان يجاب عما
 ذكر الطحاوى بأنه لما لم يتصور اجتماع الوصفين بشئ واحد اقتضى الكلام اضاها منوعتاخر
 بدلالة المصنف كما في قوله جاء زيد وعمرو لما لم يتصور اشتراكهما في محبي واحد اقتضى إعادة
 الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور (قوله) وان
 دخلت في الابتداء اوجبت التخير يعني كانه ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام
 حتى كان له في قوله والله لا دخلن هذه الدار اليوم او لا دخلن هذه الدار ان يختار دخول
 ايها شاء ليرى ولا يشترط دخولهما لانه اقرم دخول احدهما فلولم يرب دخول احدهما لصار
 ما تم داخلوهما وليس ذلك موجب هذا الكلمة في الآيات فاما في النفي بان قال والله لا دخلن هذه الدار
 او لا دخلن هذه الدار فلا يوجب التخير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدي الدارين للغير
 يوجب العموم على سبيل الأفراد حتى يشترط لغير عدم دخولهما جميعا ويثبت بدخول
 ايتهما وجد اذ لو لم يثبت بدخول احدهما لصارت اليقين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل
 كذا في شروع الجامع * يعني بما ذكرنا ان قوله وان دخلت في الابتداء اوجبت التخير يختص
 بحالة الآيات وان قوله ان له الخارج حكم المسئلة الاولى دون الثانية (قوله) ولها اي لهذه الكلمة
 وجه اخر هناءى معنى اخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء وهوان يحمل معنى حتى او الا ان * اعلم
 ان اوحرف عطف كاسر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه
 منصوب كقولك لائنك اوطيئني حتى تغدك باضار ان تأمك قلت لائنك اوان تمطيني

وكذلك داخل فيها او خارج
 أى داخل او خارج جاوز
 الواو فيها وكذلك احكام
 هذه الكلمة في الافعال ان
 دخلت في الخبر انضمت
 الى الشك وان دخلت
 في الابتداء اوجبت التخير
 مثل قول الرجل والله
 لا دخلن هذه الدار او لا دخلن
 هذه الدار او لا دخل هذه
 الدار او لا دخل هذه الدار
 ان له الخيار ولها وجه آخر
 هنا وهو ان يحمل بمعنى
 حتى او الا ان

حتى وذلك أنك لو قلت لازمتك أوتعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد أثبت الاعطاء كما
 أثبت الالتزام ولم يقدر أن القزوم لاجل الاعطاء وتزل قولك منزلة قول الرجل اضرب زيدا
 او عمرا فلما كان القصد أن القزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لازمتك لتعطيني وجب
 اضمار ان لي لم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما قبل او تقدر المصدر كانه قيل يكون
 لزوم منى او اعطاء منك وتزل الكلام منزلة قولك لازمتك الى ان تعطيني وحتى تعطيني
 ويكون حرف الجوارع الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لاعلى الفصل * وان جعلت
 او بمعنى الاوجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حيث من طام الظرف الزماني فيلزم ان يكون
 المستثنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان ما يسد الامصدرا مضافا اليه الزمان على نحو الا
 وقت اعطاك * فوجب اضمار ان يكون المضارع في تقدير المصدر وكان المعنى لزومى
 اياك واقع في كل الاوقات الاوقات اعطاك وموضع ذلك اموضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان
 * ان قصد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فضلا او يكون احدهما
 ماضيا والاخر مستقبلا * ويحتمل ضرب الفاية بان كان محتملا للامتداد * وذلك
 اى الموضع الذى جبل اوفيه معنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء
 او يتوب عليهم فان اوهذا معنى حتى او الا ان في بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول
 ليس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تمنبهم وما عليك الا
 ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين * وذلك لان العطف للمحسن لان قوله او
 يتوب اما ان كان معطوفا على شيء او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم
 او المستقبل على الماضى سقطت حقيقته اى حقيقة او وجوب العمل بمجازه فاستثنى لما يحتمله
 وهو الفاية لان معنى او يناسب معنى الفاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد
 منهما باعتبار الحجاز قاطعا احتمال الآخر وهذا يناسب معنى الفاية وكذا يناسب معنى
 الاستثناء لما قلنا فذلك جعل معنى حتى او الا * وذكر في الكشافه ان قوله تعالى
 او يتوب عليهم عطف على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك
 امرهم قانما يهلكهم او يبرئهم او يتوب عليهم ان اسلموا او امنهم ان اسروا على الكفر
 وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لاذنارهم ومجاهدتهم * وقيل او يتوب
 منصوب بانذار ان وان يتوب في حكم اسم معطوف باوعلى الامر او على شيء اى ليس لك
 من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تمنبهم او ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او
 تمنبهم * وقيل او بمعنى الا ان كقولك لازمتك أوتعطيني حتى على معنى ليس لك من امرهم
 شيء الا ان يتوب الله عليهم فقرر بحالهم او تمنبهم فيقتضى منهم (قوله) والكلام يحتمله
 اى قبل معنى الفاية لانه للتحريم فانه روى في سبب نزول الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم
 استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل
 اصحابه ان يلثمهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام ما يمشى الله لمانا ولأعطانا ولكن يشى

ومو ضع ذلك ان قصد
 العطف لاختلاف الكلام
 ويحتمل ضرب الفاية وذلك
 مثل قول الله عز وجل ليس
 لك من الامر شيء او يتوب
 عليهم اى حتى يتوب عليهم
 او الا ان في بعض الاقاويل
 لان العطف للمحسن الفصل
 على الاسم والمستقبل على
 الماضى فسقطت حقيقته
 واستثنى لما يحتمله وهو الفاية
 لان كلمة او لما تناول احد
 المذكورين كان احتمال كل
 واحد منهما ماثلا وجود
 صاحبه فثابت الفاية من هذا
 الوجه فاستثنى لفائدة الكلام
 يحتمله لانه للتحريم وهو
 يحتمل الامتداد وكذلك
 يقال والله لا افارقك او
 تقضى حتى مائة حتى تقضى
 حتى او الا ان تقضى حتى
 وهذا كثير في كلام العرب
 لا يحصى

داعيا ورحمة الله لهم اهد قومي فاتهم لا يعلمون فزلت الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا للنافية * وهذا كثير في كلام العرب ينشأ منى حتى والا ان كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس * شعر * بكى صاحبي للارأى الدوب دونه وايقن ان لا حقان بقيصيرا * فقلت له لا تبك عنيك انما * نجادل ملكا او نوت فخذرا * ومثل قول الآخر * شعر * لا استطع تزوا عن مودتها * او يصنع الين في غير التي صنعا (قوله) وعلى هذا على ان او يحتمل معنى النافية قال اصحابنا اذا قلنا والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان اوفى هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر في بينه لانه لا يمكن بين النفي والاثبات ازدواج تمذر العطف والكلام يحتمل النافية لانه محرم فترك الحقيقة وعلمت على النافية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد بشر المحذور بينه فحتم واذا دخل الثانية اولا فقد اصر على البرأى وجود النافية نصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع الا ان تمذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس فقال جاني زيد وما جاني عمرو وما رأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تمذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع فينبى ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تمذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باظهار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فذلك جعل بمعنى النافية * وقوله والنافية صالحة احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا اولا دخان هذه الدار الاخرى اليوم فان اوفى هذه المسئلة ليس بمعنى النافية لانه وان جمع بين النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما لكن النفي مؤيد والاثبات موقت والموقت لا يصلح نافية للمؤيد لان المؤيد لا يتبى الا بالوقت واذا تمذر جملة نافية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما بالكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حشمت في هذه اليمين اوفى هذه اليمين فعل كفارة وشرط الحشمت في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حشمت في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحشمت باحدى اليمينين فاذا لزمه الحشمت باحدهما بطلت الاخرى كما لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحشمت في احدهما لزمه جز آؤه وبطل الاخر * ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم حشمت في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد نقت فيحتمل فيها وبطلت الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوز جندى رحمه الله

وعلى هذا قال اصحابنا
فيمن قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل
هذه الدار الاخرى
ان معناه حتى ادخل هذه
فان دخل الاولى ولا حشمت
وان دخل الاخرى اولا
انتهت اليمين وتم البر لما قلنا
ان العطف متميز باختلاف
الفعلين من نفي واثبات
والنافية صالحة لان اول
الكلام حظر وتحريم فذلك
وجب العمل بمجازه والله
اعلم

﴿ باب كة حتى ﴾

كـة حتى من الحروف الجارية كـا هي من الحروف الماطقة فأقردها الشيخ بباب على حدة واورد
 البابين بـاب حروف المطف وبـاب حروف الجر و بـاب كـة لتاسب هذه كـة أصلها الناية أي هي في أصل
 الوضع للناية في كلامهم * هو حقيقة هذا الحرف أي معنى الناية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف
 لا يسقط معنى الناية عنه أي عن هذا الحرف * الامحازا أي الا اذا استعملت محازا كما اذا
 استعملت للمطف المحض في الافعال فان معنى الناية غير مراد حيث كـاثر الحقايق اذا استعملت
 في غير موضوعاتها * ليكون الحرف موضوعا لمعنى يحصه * اللام متعلقة بقوله هو حقيقة
 هذا الحرف والضمير المستكن في يحصه اما ان يكون راجعا الى الحرف والبارز الى معنى
 اوعلى الكس أي انما قلنا معنى الناية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخص
 ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك او يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفي الترادف
 * فان قيل كيف ينتفي الترادف وقد وضع للناية حرفا ايضاً * قلنا قد ثبت الفرق المانع من
 الترادف بينهما وذلك ان الناية في حتى يجب ان تكون موضوعا بان تكون شيئا ينهى به
 المذكور او متعده كالراس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك في الی فانتع قولك تمت
 البارحة حتى نصف الليل وضح نيتها الى نصف الليل قال الله تعالى وايدبكم الى المرافق
 واليد من رؤس الاصابع الى المكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حياء
 بخلاف الى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الناية في حتى لما وجب ان يكون آخر
 جزء من الشيء أو ما يلاقى اخر جزء منه والمضمر لا يمكن ان يكون جزءا من الشيء بل هو
 نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك في الی لم يمتنع دخوله على المضمر * وذكر
 في كتاب بيان حقايق الحروف ان الی لانتهاه له ابتداء فيأيدل عليه على قبض من قول
 خرجت من البصرة الى الكوفة فن لا ابتداء الناية والی لانتهاهها ولا يجوز ان يستعمل حتى
 في مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الی اصل في الناية لا يخرج
 من معناها الى معنى آخر وحتى ضعيف في معنى الناية فانها تخرج الى غيرها من المعاني
 (قوله) وقد وجدناها تستعمل للناية جواب عما قال قد سلمنا ان الاصل في الكلمة ان
 تكون موضوعا لمعنى خاص ولكن لان الی ان ذلك المعنى هو الناية ههنا بل يحتمل ان يكون
 غيره لكونها مستعملة في غيره * فقال قد وجدناها مستعملة في الناية بحيث لا تسقط معنى
 الناية عنها وان استعملت في معان اخر كما سنين فرقا ان معنى الناية هو المعنى الاصل لهذا
 الحرف وانه موضوع لهذا المعنى (قوله) فانه بقي * اعلم ان مذهب أكثر النحاة ان ما بعد
 حتى ليس بداخل فيأقبلها كما في الی ففي قولهم اكلت السمكة حتى رأسها وتمت البارحة حتى
 الصباح لم يؤكل الرأس وما نيم الصباح وذلك لان الاصل في الناية ان لا تكون داخلة في النبا
 للمعارف * ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فانه ان وقف على سلام لم يدخل
 مطلع الفجر تحت حكم الليلة * وكذا ان لم يوقف لان سلام اللانكة ينهى عند طلوع الفجر

﴿ باب حتى ﴾

هذه كـة أصلها للناية في
 كلام العرب هو حقيقة هذا
 الحرف لا يسقط ذلك عنه
 الامحازا ليكون الحرف
 موضوعا لمعنى يحصه وقد
 وجدناها تستعمل للناية
 لا يسقط عنها ذلك فسلمنا
 انها وضعت له فاصلها كـال
 معنى الناية فيها وخلصها
 لذلك بمعنى الى كقول الله
 عز وجل حتى مطلع الفجر
 وقول اكلت السمكة حتى
 راسها الى راسها فانه
 بقي أي بقي الراس وهذا على
 مثال ما يراد للحقايق

على ما روى في حديث بن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في
 كعبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركبه فوق الكعبة ثم يتفرق الملائكة في الناس حتى
 تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر ورابح وساجد الى ان يطلع الفجر * وقد
 صرخ في شرح الملحة قبيل ما اكل الرأس وما نبت الصباح في مستلحي السمكة
 والبارحة * وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما يمد حتى داخل فيما قبلها
 نص عليه في المقتصد فقال ويكون ما يمد حتى داخلها فيها لا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة
 حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيد المعنى
 ان زيدا قد ضربته * قالوا اذا كانت طائفة كان مجراها مجرى الجارية في تضمن معنى الغاية قول
 ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد واجئني القوم حتى زيد * وقد صرح بان في مسائل
 السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قد اكل الرأس ونبت الصباح * وتابعه في ذلك جاراها فقال
 في الفصل ومن حقها ان يدخل ما يمد فيها قبلها ففي مستلحي السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونبت
 الصباح * وذلك لان الفرض ان يقضى الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يأتي الفعل على ذلك
 الشيء كله فلو اقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذا استنع
 اكلت السمكة حتى نصفا لان الفرض لا كان مذكرا وهو قد غفل في الغاية الجلية خلا الكلام
 عن الفائدة فلم يصح * ورايت في نسخة من شروح التحوان كله حتى اذا كانت نهاية لا يدخل الغاية
 تحت ما ضربت له الغاية وهكذا قال ابن حتى واليه كان ييل الشيخ ابو نصر السفار والشيخ
 الامام على الزيدى ولكن لا يستقيم هذا على الاطلاق بل قول ان كان المذكور بعد حتى ايضا
 للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب
 المتعصب وان الوراق في الفصول والقراء في الماني وهكذا ذكر السيرافي ايضا * مثال
 الاول زارني اشرف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى السيد * ومثال الثاني قرأت القرآن
 حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس بمنى الليل وكان حتى ههنا بمعنى
 الى * فتبين بما ذكرنا ان ما ذكره الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به
 ايضا ان اواقع عند البعض ان ما ذكره الشيخ سهو لانه خلاف ما في الكتب المشهورة او تصحيف
 فانه من النفي لا من البقاء ونمناه اكل وهم بين وتكلف ظاهر (قوله) ثم قد يستعمل اي حرف
 حتى للمعطف اي فيه او يضمن معنى يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والمعطف من المناسبة من حيث
 ان المعطوف يعمل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية متصل بالمتبوع وترتب عليه ولكن مع قيام معنى
 الغاية * قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارية في تضمن
 معنى الغاية قول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد واجئني القوم حتى زيد
 بذلك على تضمنه معنى المعطف انك لو حررت كان المعنى صحيحا وانما يتغير بالمعطف الحكم
 وهو انها تتبع الثاني الاول كالواو * ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء
 * وتحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة * وحتى هذه مخالفة لسائر حروف المعطف

ثم قد يستعمل المعطف لما بين
 المعطف والغاية من المناسبة
 مع قيام معنى الغاية قول
 جاءني القوم حتى زيد
 ورايت القوم حتى زيدا
 فزيد اما الفضل واما اذلهم
 ليصلح غاية الا ترى الى قولهم

فإن ما بعدها يجب أن يكون مجانسا لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حاروا وضربت الرجال
 حتى امرأة كقول ضربت القوم وحاروا وذلك لأنها لغاية واللام على أحد طرفي في الشيء
 ولا يتصور أن يكون طرف الشيء من غيره فلو قلت رأت القوم حتى حاروا كنت جعلت الحار
 طرفا للقوم ومنقطعاهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير لأن الشيء إذا أخذ من أدناه فاعلاه
 غاية له وطرفه فالإنشاء غاية جنس الناس إذا أخذنا من أدنى المراتب واستغنوا بها صاعدين
 * وإذا أخذ من أعلى الشيء فادناه طرف له وذلك كالشاة في الحاج تأخذ من الأقوياء الراكين
 وتنزل فتنتهي إلى المشاة وهي منقطع الجفص كما كان الإنشاء في الوجه الأول * وعلى هذا قالوا
 لو قال اعتقت غلمانا حتى فلانة أو اعتقت أماني حتى سالما لم يمتق مادخل عليه كلة حتى
 لأن الغلمان والأماء جنسان مختلفان * ولو قال اعتقت سالما حتى مبارك أو حتى مبارك لا يمتق
 مبارك لأنه ليس بجزء لسالم * بخلاف ما لو قال إلى مكان حتى في هذه المسائل فأنهم يقولون جميعا
 لا يمكن حمل الـ على معنى حتى كافي قوله تعالى ولأنما كلوا أموالهم إلى أموالكم كذا في كتاب بيان حقائق
 الحروف * فقولهم استكت الفصال حتى القرى * الاستان هو أن يرفع يديه ويطرهما
 معا وذلك في حالة العدو والقرى جمع قرع وهو القى به قرع وهو يرايض فيخرج بالفصال
 * هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له أن يتكلم به يديه لموقوفه * فجعل عطا
 هو غاية لإنشاء الاستان باستانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث أنها لم تخلص لغاية * وعلى
 هذا أي على أنها تستعمل المعطف مع رعايته معنى الغاية وقد تدخل أي هذه الكلمة على جملة لا تعطف
 بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعد ما وإذا تقول خرجت النساء حتى هذا خارجة ولهذا جاز
 ادخال واو المعطف عليها كافي قوله امرئ القيس * شر * مطوهم حتى تكمل غريمهم * وحتى
 الحياض ما نحن بآسار * فالحياض مبتدأ وما نحن خبره والواو داخلة عليه لأن حتى هذه ليست
 بمعلقة ولو كانت حرف عطف لم يحز دخول حرف آخر عليها كالمحز إذا كان حرف عطف
 قطعا في قوله ضربت القوم حتى زيد الأتراك لا تقول ضربت القوم وقمرا فتقوله وحتى
 الحياض مبتدأ وقوله وما الحياض في كون ما بعدها مبتدأ * على مثال واو المعطف إذا استعملت لمعطف الجمل
 فأنها في هذا الجمل لا ابتداء للمعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستئناف والاستثناء فهذه جملة هي
 غاية أي يضرب فأنه ينتهي بها * على احتمال أن ينسب أي ذلك الخبر المتيقن من جنس ما قبله * إليه
 أي إلى المتكلم (قوله) بومواضعه أي مواقع كلة حتى في الإضلال أن يحمل غاية بمعنى إلى من غير أن تكون
 جملة مبتدأة كقوله سرت حتى أدخلها * أو غاية هي جملة مبتدأة كقوله خرج النساء حتى
 خرجت هند وذلك لأن هذه الكلمة في الأصل لغاية فوجب العمل به ما لم يكن * فإن قيل
 لما جعلت بمعنى إلى كيف جاز دخولها على الفعل لأنها إذا ذاك حرف جر * قلنا ما جاز ذلك ليكون
 أن مقدرا في ذلك الفعل وأن مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم مقدرا ويكون
 ما دخل عليه مجرور المحل بها * وعلامة النائية أن يحمل الصدر الامتداد بأن يصلح فيه ضرب
 المدة * وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله إن لم اضربك حتى تصبح فإن
 لم يوجد أحد المتين لا يمكن جعلها لغاية * فإذا قال عبد حرا لم تحب فلا بما صنعت حتى يضربك

استنت الفصال حتى القرى
 فجعل عطا هو غاية فكانت
 حقيقة قاصرة وعلى هذا
 أكلت السمكة حتى رأسها
 بالنصب أي أكلته أيضا وقد
 تدخل على جملة مبتدأة على
 مثال واو المعطف إذا
 استعملت لمعطف الجمل وهي
 غاية مع ذلك فإن كاخبر
 المبتدأ مذكور فهو خبره
 والافيجب أن يسمي من جنس
 ما قبله تقول ضربت القوم
 حتى زيد غضبان فهذه جملة
 مبتدأة هي غاية معنى ومن
 ذلك أكلت السمكة حتى
 رأسها إلا أن الخبر غير مذكور
 هنا فيجب إثباته من جنس
 ما سبق على احتمال أن ينسب
 إليه أو إلى خبرا حتى حتى
 وقسمها كولي أو ما كولي
 خبري ومواضعها في الأفعال
 أن يحمل غاية بمعنى إلى أو غاية
 هي جملة مبتدأة وعلامة
 النائية أن يحمل الصدر
 الامتداد وأن يصلح الآخر
 دلالة على الانتهاء

لا يمكن ان يحمل حتى هنا للغاية لان الاخبار مما لا يتجدد فيحمل معنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه
 برفيقه لان شرط البراءة الاخبار لا غير وقد وجد * ولوقال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربني
 او تشقني فضربه ولم يضربه المضروب براءيا لان الضرب وان كان فعلا مبتدأ لكن الضرب
 والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو دواع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يحمل
 غاية فيحمل على الجزاء * قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار محبته عن الضرب لاجود
 فعل الضرب منه ومناه اما اضربك حتى تضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين
 لئلا يحزك ويشفك بضربي اليك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن ان يحمل غاية
 * فان لم يستقم فلمجازاة اي ان لم يستقم ان يحمل غاية لقوات المئين المذكورين او احدهما
 يحمل على المجازاة بمعنى لام كالتاسية بين المجازاة وبين للغاية لان الفصل الذي هو سبب ينتهي بوجود
 الجزاء إعادة كما ينتهي بوجود للغاية * وهذا على الحمل على المجازاة اما ان يكون لاداء الصلح الصدر سببا ولم يصلح
 الاخر فانه حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا فليس يجب للغاية كقوله ان اضربك
 حتى تصيح فبديحر * وهذا نظير قسم الطبق من الاسماء اي حتى التي للمجازاة في الافعال
 نظير حتى الماطقة في الاسماء من حيث ان معنى للغاية باق فيها من وجه * فان تضرعنا اي
 جعلها للمجازاة يحمل للعطف المحض * وعلى هذا اي على الماني الثلاثة التي ذكرناها
 في الافعال ثبت مسائل اصحابنا في الزادات * وحاصله ما ذكر في الذخيرة ان كلمة حتى في الاصل
 للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط امكان ان يكون الفعل المتبعا وان يكون مادخلت
 عليه مؤثرا في انهاء المحلوف عليه * فان تضرعنا على للغاية تحمل على لام السبب ان امكن
 وشرط الامكان ان يكون المحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص
 آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذا الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يمكن ان نفسه تادة
 * فان تضرعنا ذلك يحمل على العطف * ومن حكم للغاية ان يشترط وجودها للبرقان اقلع
 قبل النسيئة بحيث في معنى * ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لاجود
 المسبب * ومن حكم العطف ان يشترط وجودها للبر (قوله) تعالى حتى يعطوا الجزية
 * وحتى تفعلوا وحتى تستأمنوا كلمة حتى في هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو
 قوله عزاسمه قاتلوا وقوله لا تحربوا الصلوة وقوله لا تدخلوا بتمتد اذا امتداد اذا لمقتات
 تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منها لها وكذا المتع من اداء الصلوة جبا تمتد
 والاعتقال يصلح منها لها * وكذا المتع من دخول بيت الغير تمتد والاستئناس وهو الاستئذان
 يصلح منها لها (قوله) تعالى وقاتلوه حتى لا يكون قتة اي كيلا يكون قتة اي محاربة
 * وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال
 واجب مع عدم المحاربة قائم وان لم يبدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح
 سببا لانتهاء القتة فوجب الحمل على لام كي * وهذا اذا قصر القتة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون
 حتى بمعنى الى ما ذكر في الكشف وقاتلوه حتى لا تكون قتة الى ان يؤخذ منهم شرك قط ويكون

فان لم يستقم فلمجازاة بمعنى
 لام كي وهذا اذا صلح الصدر
 سببا ولم يصلح الاخر
 غاية وصلح جزاء وهذا
 نظير قسم العطف من
 الاسماء فان تضرعنا جعل
 مستمرا للعطف المحض
 ويطلق معنى للغاية وعلى هذا
 مسائل اصحابنا في الزادات
 ولهذا الجملة ما خلا المستمار
 المحض ذكر في كتاب الله
 تعالى قال الله تعالى حتى يعطوا
 الجزية عن يدوهم صاغرين
 وحتى تفعلوا اي بمعنى
 الى وكقوله حتى تستأمنوا
 ومثله كثير وقاتلوه حتى
 لا تكون قتة وقال

الدين كله و يضمحل عنهم كل دين بالمل وينقي فيهم دين الاسلام وحده (قوله) تعالى
وزلزلوا حتى يقول الرسول * اول الآية ام حسبت ان تدخلوا الجنة * ام منقطعة ومعنى
الهزة فيها لتقرر وانكار الحسان واستبعاده لما ذكر ما كانت عليه الامم من الاختلاف على
التبيين بمدعى الميتات * ولما فيها معنى التوقع اى اتيان ذلك متوقع منتظر اى احسبت ان
تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه ولما ياتكم مثل الذين اى حالهم التى هى مثل فى الشدة
* ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة * والضراء المرض والجوع * وزلزلوا وازعجوا
ازعاجا شديدا شيئا بالزلزلة بما اسلمهم من الاحوال والاغراق * حتى يقول الرسول قرئ
بالصوب والرفع والتصيب وسجنان * احدها ان يكون حتى بمعنى الى اى حركوا بألوان البلاء الى
الغاية التى قال الرسول وهو البسع اوشيعا متى نصراقة اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر
حتى قالوا ذلك * ومناه طلب التصريح وتبني واستطالة زمن الشدة * الان نصراقة قريب
على ارادة القول ينى قيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبتهم من اجل التصريح فعمل هذا الوجه لا يكون
فصلهم اى زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا لمقالة الرسول بل يبنى فصلهم عند مقالته ولا يقال
ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فصلهم * لانا قول لما زلزلوا كان
الزلزال موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل
التحقيق فانهم القائلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول * على ماهو موضوع
الغايات انها اعلام الانتهاء من غير ائرينى ان الغاية علامة على انتهاء الغيا من غير ان يكون لها
أثر فى انتهاء كالميل لطريق والمثارة للمسجد والاحصان للرج فاتها اعلام على هذه الاشياء من
غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء * او مناه من غير ان يكون ههنا أثر فى ايجاد الغاية وابائها
تكدود البار اعلام على انتهائها من غير ان يكون لهدار أثر فى ايجادها * والوجه الثانى ان يكون
بمعنى لا مكنى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزلوا لى يقول الرسول ذلك القول *
فعل هذا يكون فصلهم اى زلزلتهم سببا لمقالاته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه
ووجه الرفع ان يكون الفصل بده معنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يحى البعير بجرىته
الابناء حال ماضية محكية فعل هذا الوجه بقى فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله واغاية
وبهى جملة مبتدأ (قوله) لان الفصل اى الفصل المحلوف عليه وهو الضرب * يعمد الامتداد
بطريق التكرار يبنى لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبق فلا يتصور امتداده لكن بعض
الافعال قد تحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجولوس والركوب والضرب من هذا
القبيل فكان شرط البروهو للمدى الى الغاية المضرووبه متصورا واذا كان محتملا للامتداد بالطريق
الذى قلنا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقل قبل الغاية محتمل هذا الفصل لا محالة
فيكون شرط الحث متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحث لا اعتدال بين حتى ولو قال والله لا تفلن
فلا تفلن ولا تفلن ميت وهو لا يمل بموته لا محث لان شرط الحث غير متصورها كشرط البركاذق بعض
التسريح * وهذا الامور اى الافعال المذكورة من الصيام واشتكاك الدنيا تأملها وشفاعته فلان دخول

وزلزلوا حتى يقول الرسول
بالصوب على وجهين احدهما
الى ان يقول الرسول فلا
يكون فصلهم سببا لمقالة
الرسول ويشي فصلهم عند
مقالته على ماهو موضوع
الغايات انها اعلام الانتهاء
من غير ان يكون زلزلوا
لكى يقول الرسول فيكون
فصلهم سببا لمقالته وهذا
لا يوجب الانتهاء قرئ
حتى يقول بالرفع على معنى
جملة مبتدأ اى حتى الرسول
يقول ذلك فلا يكون فصلهم
سببا ويكون متاها بما هو قال
محمد فى الزيادة فى رجل قال
لرجل عبدى حر ان لم
اضربك حتى تصبح او حتى
تشتكى بدى او حتى يشفع
فلان او حتى تدخل الليل
ان هذه غليات حتى اذا قل
قبل الغايات حث لان الفصل
بطريق التكرار يحتمل
الامتداد فى حكم البر
والكف عنه محتمل فى حكم
الحث لا محالة وهذا الامور
دلائل الاقلاع عن الضرب

الجملة دلالات الافلاح اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يتبع عن الضرب بها
فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الناية وحل حتى عليها فاذا اقلع قبل الناية كان حاشا * فان
قبل شرط اليرتصور الوجود في الزمان الثاني فلما ذاب بحث في الحال * فلما اليقين تقع على اول
الوجه لان الحمل على اليقين غيظ لحقه من جهة في الحال هذا هو العادة في تنقيده اليقين *
وهذا الذى ذكرنا اذالم يطلب على الحقيقة عرف كافي الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف
ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقلعك
اوحى بموت كان هذا على الضرب الشديد لاعلى حقيقة القتل والموت لعرف فانه متى كان
قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذالم يكن قصده القتل وجعل القتل ناية
ليان شدة الضرب متعاد متعارف * ولو قال حتى ينشئ عليك اوحى بئس كان على حقيقة
الناية لان الضرب الى هذه الناية متعاد كذا قال شمس الائمة رحمه الله (قوله) حتى تقضى
لا يصلح دليلا على الانتهاء * التغذية لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس
بمستدام ايضا الا ترى انه لا يصلح ضرب المدة فيه فقات شرط الناية جيما ولكنه يصلح سببا
للتغذية لان الاتيان على وجه التنظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان
مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق شيئا فكما زار ميتا * والتغذية
صالحة لجزء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان * وقوله على وجه يصلح سببا
للجزء بان يكون على وجه التنظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه
ليضربه او يشتمه او يوذبه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرطا له * وكذا الحكم في قوله
ان لم تأتى حتى اغذيك * ولو قال عبدى حيران لم آتاك حتى اتقضى عندك اوقال ان لم تأتى
حتى تقضى فبدى حركان حتى لمعطف الحصى من غير رعاية معنى الناية فيه * لان هذا الفعل
اى التقضى من غداء الغير عند الايحة احسان قال عليه السلام لودعيت الى كراع لا جيت
الترى ان ترك الاكل عند الايحة اسامة ودليل على المداوة حتى اوجس الحليل صلوات الله
عليه خيفة في نفسه من الضيف ان لم يأكلوا من ضيافته وانما كان كذلك لا يصلح منيا للاتيان
* والمراد من الفعل التغذية اى التهيئة التى يبنى عليها التقضى احسان لما ذكرنا فلا يصلح
ناية للاتيان بل هى داعية اليه اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حمل حتى على الناية
ولا يصلح اتياه سببا لفعله اى الفعل نفسه كان فعله لا يصلح جزءا لتيانه فمقرر حله
على المجازاة ايضا فحمل على المعطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم وان التعقيب يتناسب معنى الناية
فيؤتف البر على وجود المعطين بوصف التعقيب كالأوقال ان لم آتاك فانتد عندك (قوله)
حتى اذا اتاه فلم يستد الى آخره * اعلم ان هذه المسئلة على وجهين * اما ان وقت بل يوم
بان قال ان لم آتاك اليوم حتى اتقضى عندك * او لم يوقت * فان وقت فشرط البر وجود المعطين
في اليوم وشرط الحث عدم احد هاتين حتى اذا اتاه في اليوم وتقضى عنده في ذلك اليوم
متصلا بالاتيان او مترخيا عنه كان بالوجود شرط البر * الا اذا غنى القور فيشترط وجود

فوجب العمل بحقيقتها
فصار شرط الحث الكف
عنه قبل الناية ولو قال عبدى
حيران لم آتاك حتى تقضى
فانه فلم ينفذ لم يثبت لان
قوله حتى تقضى لا يصلح
دليلا على الانتهاء بل هو
داع الى زيادة الاتيان
والاتيان يصلح سببا للغذاء
لا يصلح جزاء فحمل عليه
لان جزاء السبب غايته
فاستقام العمل به فصار
شرطه فعل الاتيان على
وجه يصلح سببا لجزاء
بالغذاء وقد وجد ولو قال
عبدى حيران لم آتاك حتى
اتقضى عندك كان هذا معطف
الحصى لان هذا الفعل
احسان فلا يصلح ناية
للاتيان ولا يصلح اتياه
سببا لفعله ولا قوله جزءا للاتيان
نفسه فاذا كان كذلك حمل
على المعطف الحصى وكذلك
ان لم آتاك حتى اغذيك فصار
كأنه قال ان لم آتاك فانتد عندك
حتى اذا اتاه فلم يستد

التمليح بصفة الاتصال * وان لم يوقت كان شرط البر وجود التملين في العمر بصفة الاتصال
او التزاحي اذ لم يتوالقوا وشرط الحث عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامة
نسخ الزادات * وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزادات ايضا فقال اذا قال ان لم آتكم حتى
اتخذى عنكم اليوم او ان لم تأتني حتى تتخذى عنكم اليوم فكذا فإياه ثم لم يتخذ
عنده في ذلك اليوم حث لان شرط البر وجود الامر في اليوم ولم يوجد *
وان لم يوقت باليوم لا يثبت لانه يرجي البر وهو التخذى في وقت آخر وهكذا ذكر
شمس الآفة في شرح الزادات ايضا * واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب
حتى اذا آتاه فلم يتخذ ثم تتخذى من بعد غير مترخ قد برز اشباه لان لقوله فلم يتخذ
مع قوله تتخذى من بعد غير مترخ نوع منافية * وظني ان المسئلة كانت موضوعة
في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الآفة وطامة نسخ الزادات يسقط لفظ اليوم
عن قلم الكتاب * وعلى ذلك التقدير سكان معنى ما ذكر في الكتاب حتى اذا آتاه اى في
اليوم * فلم يتخذ عنده اى على فور الاتيان * ثم تتخذى من بعد اى من بعد ان لم يتخذ على الفور
* غير مترخ اى عن اليوم قد برز * وان لم يتخذ في اليوم اصلا حث * فاما اذا اجرسا ها
على الملاهما كما هو المذكور في الكتاب فاما لا ادري معنى قوله غير مترخ اذ لو قدرت غير
مترخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتخذ ولو قدرت غير مترخ عن العمر لا قائدة
فيه اذ لا يتصور التخذى مترخا عن العمر * وفي بعض الحواشي ثم تتخذى من بعد غير مترخ
اى قبل الاقتران عن ذلك المجلس ولا اصرف صحته (قوله) وهذه استمارة اى استمارة
حتى لمضى المطف الحض من غير اعتبار معنى النهاية فيه بوجه استمارة لم توجد في كلامهم فانهم
لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا عمرا او ثم عمرا وكان ينبغي ان لا يجوز
لانها من باب آفة ولم يوجد في لغتهم لكن هذه استمارة اقترحها محمد اى استخرجها بقرينته
على طريقة استمارة اى ان قوله مستغن عن الدليل فان آفة الفة مثل ابي عبيد وغيره كانوا
يحتجون بقوله فكان مستغنا عن الدليل * اذا قالت حذام فصدوها * فان القول ما قالت حذام *
وذكر ابن السراج ان المرد سئل عن معنى الفزة فقال هي الشمس كذا قاله محمد بن الحسن
على ان في الاستمارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستمارة على ما مر به
وقد وجد ما ذكر في الكتاب * وهذا اى ما ذكرنا من استمارة حتى للمطف الحض على مثال
استمارات اصحابنا في غير هذا الباب اى باب حتى مثل استمارتهم البيع للشكاح والمناق والملاق
والحوالة لا كما توهموها واذا استمير اى حتى للمطف استمير بمعنى الفداء اى حتى يوجب التقييد
مثل الفاء او ثم دون الواو لان التقييد اشد مناسبة وبجاسة لقاية من مطلق الجمع لوجود
الترتيب فيما * والامام السبائي جعله بمعنى الواو فقال وان تمدد الحبل على الجراء يحمل
على المطف كقولك جاني القوم حتى زيدا وزيد ثم قال في قوله ان لم آتكم اليوم حتى اتخذى
عنه تقديره ان لم آتكم اليوم واتخذى عنكم والله اعلم

ثم تتخذى من بعد غير
مترخ تقديره وان لم يتخذ
اصلا حث وهذه استمارة
لا يوجد لها ذكر في كلام
العرب ولا ذكرها
احد من آفة النحو والآفة
فيما علم لكها الاستمارة بديهة
اقترحها اصحابنا على قياس
استمارات العرب لان بين
المطف والفاة مناسبة
حيث يوصل الفاية بالجملة
كالمعطوف وقد استعملت
بمعنى المطف مع قيام الفاية
بلا خلاف فاستقام ان يستمار
لمطف الحض اذا تفرقت
حقيقته وهذا على مثال
استمارات اصحابنا في غير هذا
الباب وينبغي ان يجوز على
هذا جازي زيد حتى عمرو
وهذا غير مسموع من العرب
واذا استمير للمطف استمير
لمنى الفاء دون الواو لان
الفاة تجانس التقييد.

﴿ باب حروف الجر ﴾

﴿ باب حروف الجر ﴾

اما الباء فلا لماق هو
معناه بدلالة استعمال
العرب وليكون معنى تخصه
هوله حقيقة ولهذا أصبحت
الباء الايمان فيمن قال
اشترت منك هذا العبد
بكر من خطئة ووصفها
الكر ثم يصح الاستبدال
به بخلاف ما اذا اضاف العقد
الى الكر فقال اشترت منك
كر خطئة ووصفها بهذا
العبد انه يصير سلبا يصح
الامؤ جلا ولا يصح
الاستبدال به لانه اذا اضاف
البيع الى العبد فقد جعله اسلا
والصفة بالكر فصار الكر
شرطا لمصق به الاصل وهذا
حد الايمان الى هي شروط
واتباع وتلك فتاوى قول
الرجل ان اخبرني بقدم
فلان فبدي حرا نه يقع
على الحق

سميت حروف الجر لانها تحجب فعلا الى اسم نحو مررت بزيدا واسما الى اسم نحو المائل لزيد
وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تنضم بمعنى الافعال الى الاسماء الباء للاصاق
هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع وليكون
عطف على الدليل الاول معنى الى للاستعمال ولاجل ان يكون لباء معنى يخص الباء بذلك المعنى
تقيا للاشتراك هوله حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا ثم الاصاق يقتضى
طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ففى
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولما كان
المقصود فى الاصاق اصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت
بالقدم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذا الافعال بهذه الاشياء دون العكس
كان الملصق اسلا والمصق به تبعا بقرينة الالة لئلا يقتضى ولهذا سميت الباء الايمان اى للذكر ناها للاصاق
وان الاصاق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به والمصق هو الاصل والمصق به هو التابع سميت الباء
الايمان لان الثمن ليس بمقصود فى البيع بل هو تبعا بقرينة الالة لا ترى ان النرض الاصل فى البيع
الاستفعا بالملوك وذلك يحصل بما هو مع لاما هو عين لانه فى الثالب من القود وهى ليست
بمتع فى ذواتها وانما هى وسيلة الى حصول المقاصد كالا لة لئلا يقتضى ولهذا يجوز البيع وان لم يك
الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده اذا ادخل الباء فى الكر الموصوف صار نمسا بدلالة الباء
وبنقد البيع مساومة ووجب الكر فى القيمة حالا كما اذا سى دراهم او دنانير لان المكيل
والموزون بما يجب فى القيمة ويصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كفى سائر الايمان
وان ادخل الباء فى العبد المثار و اضاف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما وبصر البد
رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن فى السلم وبصر الكر ميبعا لاضافة العقد
اليه فيعتبر شرأ ثل السلم من التأجيل وقضى رأس المال فى المجلس وعدم محبة الاستبدال به
قبل القبض وبيان مكان الاثاء عند ابى حنيفة رحمه الله (قوله) ان اخبرني بقدم فلان الى
اخره قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع الاخبار يقتضى مقبولين احدهما الذى يبلغه
والثاني الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرني بقدم فلان كان القدم
مشغولا بالخلفين فلم يصلح مفعول الجر لاحقية ولا مجازا لان المشغول لا يشغل حاجتج الى
مفعول اخر هو كلامه قال ان اخبرني خبرا ملصقا بقدمه ففى القدم واقعا على حقيقة فعلا والصاق
الجر بالقدم لا يتصور قبل وجوده والباء للاصاق فتلك اقتضى وجوده فاما اذا قال
ان اخبرني ان فلانا قدم فالجر به هو القدم وهو المفعول والقدم بمحقيقته لا يصلح مفعول الجر
فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا لحدث كانه قال ان تكلمت بهذا فبدي حرا ولا يلزم
عليه قوله ان كنت تخبرني بقلبك فكذا فقلت كاذبة لاجل حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان محبة
الميلصق قبلها لان اللسان جبل خلتا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما فى القلب فلم تلتفت

إليه فاما القدم فامر محسوس فاعتبر الإصاق به وهذا أيضا بخلاف قوله ان اعلمت ان فلانا
 قدم فبصدى حرقا علمه حيث لم تحت إلا ان يكون حقا لا يوافق ان اعلمت بقدمه لان الاعلام
 ما يثبت العلم والباطل لا يثبت العلم وتساى العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما
 فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا
 أى علما الأثرى ان الخبر من اساء الله تعالى كالعلم بل المنع منه لانه اسم للعلم بالامرار
 الحقية ولهذا سمي الاكار خيرا لعله يجلب الارض ومنه سى الامتحان اختبارا فكان
 الاخبار والاعلام سواء فثبت ان يقع على الحق في الصورتين كافى الاعلام قلنا الحقيقة
 ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الحق
 والكذب الأثرى انه قال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا
 (قوله) لان ما يحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر أى الاخبار لكونه مفعول الباء فلا يصلح
 مفعولا لثى اخر ولما قلنا ان قول قد سلمنا انه لا يصح مفعولا لامل اخر في الظاهر
 ولكن لانسلم انه لا يصح مفعولا لثى اخر من حيث المعنى والمحل فيكون محرورا بالباء
 ومنسوب المحل بالفعل الأثرى ان في قوله اخبرنى بهذا الخبر زيد كان الظرف وهو الخبر
 والمجرور للمفعول الثانى من غير اخبار شئ اخر اذ لا يستقيم فيه اخبرنى خبرا ملصقا بهذا
 الخبر زيد فكنا هذا ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للإصاق حقيقة وقد يحى للتدنية بمعنى
 الهزمة كفوق ذهبه وخرجه أى اذهبه واخرجه والاخبار ما يمتد إلى المفعول الثانى
 بنفسه والباء فقيما يمكن جملة متديا بنفسه وجب القول به لتبقى الباء على حقيقتها وان لم يمكن
 ذلك جعل متديا بالباء فسله الكتاب من القسم الاول وما ذكرت من القيل الثانى فذلك
 افتراق وان مع ما بعدها مصدر أى فى تأويل المصدر كافى قولك اعجبنى ان زيدا قام اوقام
 وبنى ان عمرا منطلق منها اعجبنى قيام زيد وبنى انطلق عمرو واذ كان فى معنى المصدر
 صار فى تأويل المفرد ضلع مفعولا ومفعول الخبر أى الاخبار كلام وهو ان قول قدم فلان
 لا حقيقة فعل القدم لان الاخبار قول والقدم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول
 يوضحه ان فى قولك ضربت زيدا لا يكون مسمى زيدا مفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول
 حقيقة بل مفعوله لفطر بدقته حقيقة القدم لا تصلح مفعول اخبرنى لانه قول والقدم فعل إلا ان
 مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بملول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدم هو هنا لا يصلح ان يكون
 متأثرا بملول اخبرنى وهو حقيقة الاخبار لان حقيقة التكلم بالخبر وذلك لا يدعوا في القدم
 بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرنى ان فلانا قدم ان
 تكلمت بخبر قدم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود الخبره لا ما يوجب وجوده لا محالة
 فصار شرط الحث كلاما يصلح دليلا على القدم وقد وجد ذلك فى الاخبار كاذبا فيثبت
 (قوله) ولهذا أى ولان الباء للإصاق قالوا يبنى اصحابنا فى قول الرجل انت طالق بمشية
 الله وبارادته انها لا تطلق اسلا لان الإصاق يؤدى معنى الشرط أى يضى إليه وذلك لانه

لان ما يحبه الباء لا يصلح
 مفعول الخبر ولكن مفعول
 الخبر يحذف بدلالة
 حرف الإصاق كما قول
 بسم الله أى بدأت به فيكون
 منشاء ان اخبرنى ان
 فلانا قدم فانه يسأل
 الكذب ايضا لانه غير
 مفعول بالباء يصلح مفعولا
 وان ما بعدها مصدر ومنه
 ان اخبرنى خبرا ملصقا
 بقدمه والقدم اسم
 لفعل موحى بخلاف قوله
 ان اخبرنى قدمه ومفعول
 الخبر كلام لا فعل فصار
 المفعول الثانى التكلم قدومه
 وذلك دليل الوجود
 لا موجه لا محالة ولهذا
 قالوا فى قول الرجل انت
 طالق بمشية الله وبارادته
 انه معنى الشرط لان
 الإصاق يؤدى معنى
 الشرط ويضى إليه وكذلك
 اخبرنى على ما قال

فى الزيادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالشيء لا يقع قبل المية اذ لا يتحقق الا لصاق بدون الملقق * وهذا هو معنى
الشرط الاول وجوده مشروط بشئ بشرط غير ان التطبيق عيشة الله باطل لا لحاجب لا عارف فلماذا
لا يقع شئ كالو قال ان شأناه * ولو اضاف المية الى البدين قال بنية فلان كان ملصقا على كذا
بنية قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس الم * وكذلك اخواتها اى امثال للشيء كالزنا
والحبة * على ما ذكر في الزيادات * المذكور فيها عشرة الفا من المية والارادة والرضا والحبة
والامر والحكم والاذن والقضاء والقدره والم والم قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى
البدين ايضا في الاربعة الاولى ان اشيفت الزنا تملأ لا يقع شئ وان اشيفت الى البدين تملأ
فيقتصر على مجلس الم * وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اشيفت الى الله عز وجل
او الى البدين * وذلك لان معنى قوله يا مرفلان وعيكة او اذنت او يملأ يا مرفلان يا مرفلان
فلان على ذلك او يذن فلان على ذلك او يملأ فلان من ذلك فيكون هنا كله محققا للاصاح
ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال فلان احكم او امر واعلم واذن لا يكون شئ منه
تخبر ابل يكون قوله احكم الزنا له ذلك وفيما تقدم لو قال شيئا كان تخيرا فكنك قوله بعيشة فلان يكون
تخييرا منه فلان كذا في زيادات شمس الآفة * فان قيل حلا حلت الباء في مسكة للتخيير واخواتها
على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى جزاء * بما كنتم تعملون * فليسوا * جزايتهم
بشيء وما اذا حلت على السبب تطلق في الحال كالو قال بات طالق لشيء الله اولشيء فلان لان التليل
بدل على تحقق الاقاع لاعل استثناء * قلنا الحل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى
الاصاق لان في الاصاق معنى الترتيب لا يقتضي ملصقا به مقدم على الملقق زمانا يمكن الاصاق به
والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف الملة مع الملول لان الملة مقارن للملول
زمانا (قوله) وقال الشافعي الى اخره * ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله تعالى واسمعو
برؤسكم للتبويض لان الباء اذا دخلت في الحلق افاضت التبويض لغة يقال مسحت الرأس اذا
استوعت ومسح بالرأس اى بفضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال * ولان الاستيعاب
ليس بشرط باقاق ويتساويكم قبيث ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادها يتأدى
الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كالو قال واسمعو برؤسكم فيكون تقدير الواجب مبتلة
اصابع او بربع الرأس زيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد فيكون مردودا * ولا معنى لقول
من قول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بنقل الوجه ولا يتأدى به القرض والاتفاق
فمر قسا ان المراد بعض مقدور وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل الشئ وهو
ما روى انه صلى الله عليه وسلم مسح بتأصيله ياتاله * لانه يقول عدم الجواز لقوات الترتيب
الواجب عندى الالعدم حصول مسح البعض فاقوله استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل
غسل اليدين لا يمتد به عندى لقوات الترتيب فكنا هنا * وقال مالك رحمه الله الله سلة
اى من مذهب زيد هتأ كذا كذا قوله تعالى ثبت بالدهن وقوله عزاسمه ولا تقفوا بايديكم
الى الهلكة اى لا تقفوا بايديكم كذا قاله عبد القاهر واذ كانت من مذهب وجب مسح كل كالو قيل
واسمعو برؤسكم * قاله وما قلناه وان كان فيه عمل بالجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعي الباء تبويض
في قوله تعالى واسمعو
برؤسكم حتى واجب مسح
بعض الرأس وقال مالك
رحمه الله الباء لان المسح
فعل متعدي فكلما كقوله
تعالى ثبت بالدهن فبعض
تقديره واسمعو برؤسكم

المهدة يتبين فكان الاخذ الاول على ان عملنا بحقيقتها ذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الياه
 للاصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكه لا ليه فيقتضى مسح جميع الرأس (قوله)
 وقتنا عن اما القول بالتيبض فلاصل له اى القول بالتيبض كلام عن نسي لدليل عليه اذ لم يثبت عن احد
 من قلة الية انها تبيض اما الموضوع للتيبض كلمة من فلو افادت الياه التبييض لوجب التكرار
 اى الترادف لدلالة اللفظ على معنى واحد * والاشتراك ايضا لان الياه للاصاق بالاشفاق فلو
 افادت التبييض لكان لفظ واحد على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل لما مر غير مرة * هذا
 رد الكلام القائلين بالتيبض وقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة رد قول مالك اى اذا امكن العمل
 بالحقيقة لا يصار الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرر وعنه فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترا الحقيقة
 في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه فكانت الياه على حقيقتها في هذه
 الياه كما هو اصلها * وبين هذا اى بيان انها للاصاق في الياه وان التبييض يطرئ آخر
 لا الياه ان المسح لا يبدل من آله وعمل فاذا دخلت الياه في الياه كان الفعل شاملا الى المحل ويصير
 المحل مفصول فله في تناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي او مسحت بيدي الحائط واذا
 دخلت في المحل كان الفعل شاملا الى الاله ولهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك الفعل بالمفعول في هذا
 لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كاهو بهن لكن بهذه الياه * واذا قرر هذا
 صار تقدير الياه واسمحو ايديكم رؤسكم فلا يقتضى هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما
 نلته مآك * لاه اى المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف الى اليد * والواو في قوله
 هو غير مضاف للمحل والجملة في معنى التسليل * لكنه اى لكن هذا الكلام يقتضى وضع الية المسح
 على الرأس والصاقها به * وذلك اى وضع الياه لاستوعب الرأس في الماديات ايضا لان اليد
 لا تستوعب الرأس مادة * الا ان على هذا التفسير لا يصلح قوله فصار المراد به اكثر اليد يتجته
 فيجعل الضمير المنصوب في الاستوعب عائدا الى الاله على تأويل المذكور اى الوضع لا يستوعب
 الاله في الماديات يضى هذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح متاولا لكل الاله لكن في العادة
 لا يوضع الياه بجميع اجزاها على الرأس فان ما بين الاصابع وظاهر الكف لا يستعملان في المسح عادة
 فيكتفى به الا كذا الذي يحكى حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع * فصار التبييض مراد بهذا الشرط اى سار
 التبييض مراداً بشرط ان يكون ذلك التبييض مقدرا باليه المسح او كما نلنا لان يكون مطابقا للتبييض
 مراداً عملاً بالياه * كقَالَ الشافعي رحمه الله * وبعبارة شمس الأئمة اوضح فانه قال واذا قرئت
 الياه بمحل المسح يمدى الفعل الى الاله فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الاله بالمحل
 وذلك لاستوعب الكل عادة ثم اكثر الاله ينزل منزلة الكمال فينادى المسح بالصاق ثلاثة اصابع
 بمحل المسح ومعنى التبييض انما ثبت بهذا الطريق لا يحرف الياه * وذكر في بعض نسخ اصول
 الفقه لمشاغنا بهذه العبارة قوله تعالى واسمحو ايديكم رؤسكم ادخل حرف الياه في المحل فيعنى
 الفعل الى الاله وهى اليد كانه قيل واسمحو رؤسكم ايديكم والاصل انما لمعنى قولنا بلع
 يتسم آحاد هذا على آحاد ذلك فيصير كانه سبحانه قال ولمسح كل واحد منكم برأسه يده

وقلنا اما القول بالتيبض
 فلاصل له في الية والموضوع
 تبيض كلمة من وتدينان
 التكرار والاشتراك لا يثبت
 في الكلام اصلا وانما هو من
 الواو فلا يصار الى الغاء
 الحقيقة والاقتصر على
 التوكيد لا بضرورة بل هذه
 الياه للاصاق وبان هذا ان
 الجملة اذا دخلت في الية
 كان الفعل شاملا الى محله كما
 قول مسحت الحائط بيدي
 فيقول كله لانه اضيف الى
 محله ومسحت رأس الية
 بيدي واذا دخل حرف
 الاصاق في عمل المسح يضى
 الفعل شاملا الى الاله
 وتقدره واسمحو ايديكم
 رؤسكم اى الصقوا هنا
 رؤسكم فلا يقتضى استيعاب
 الرأس وهو غير مضاف
 اليه لكنه يقتضى وضع الية
 المسح وذلك لاستوعب
 في الماديات فيصير المراد به
 اكثر اليد فصار التبييض
 مراداً بهذا الشرط

فإذا وضع اليد على الرأس جاز لانه وجد المسح * ولوسع بثلاثة اصابع جاز لانها اكر
 الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التيمم بقامة الاكر لا يحرف الياء * وذكر الشيخ رحمه الله
 في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الياء للاتصاق هنا كافي قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الياء
 متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالحمل للاتصاق المحل بالفعل لان الفعل ممدوم
 لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الاتصاق به لانه يتقدم كالجود
 وانما يتصور الصاقه بالحمل فكان المقصود الصاق الفعل بالحمل فيكون المراد منه اثبات وصف
 في الفعل هو الاتصاق فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الاتصاق فيه والحمل انما يراعى
 لتصور هذا المقصود لان يكون مقصودا بنفسه وما يراعى لتحصيل المقصود انما يراعى بقدر
 ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه
 البعض بهذا الطريق لان يكون المراد منه البعض لفة * واعلم ان لما بيننا رحمه الله في تقدير
 فرض المسح طريقين * احدهما ما ذكره الشيخ في الكتاب * والثاني ان مطلق البعض لما يمكن
 مراداً لان المفروض في عامة الاضواء بعض مقدر فينبى ان يكون كذلك هنا ولهذا لو زاد
 على المقدار الذي قدره لا يكون الزائد فرضاً بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بضاملاً
 لوقع الزائد فرضاً كالزائد على الايات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجعلاً فيتصرف
 بالسنة وهي توجب ان يقدر بالرفع على ما عرف الان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع
 ضنف فان المحصور لم يسلموا الاجمال في الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنس وهو
 معلوم فلذلك احتار الشيخ هنا الطريق الذي بينا لانه اسلم (قوله) واما الاستيماب الى
 اخره جواب عما قال قد دخلت الياء في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم في المحل
 وقد شرط في الاستيماب كافي الوضوء فقال لم يثبت الاستيماب بدخول الياء في المحل ولكنه ثبت
 بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لمسارك فكيف ضر بنان ضربة لوجهه وضربة لقدمه عينه وبمثله
 يزداد على الكتاب فجعلت الياء صلة اي زائدة بهنحالة لالة مثله في قوله تعالى تبت ياله من صار كانه قيل
 فامسحوا بوجوهكم وايديكم فيجب الاستيماب وبدلالة الكتاب دل على اشتراط الاستيماب ايضاً
 لان التيمم شرع خلفا عن الاصل اي الوضوء بان اقيم المسح بالصديق المضروب مقام التسليم والمسح بالماء
 في الاعضاء الاربعه نصف الحلق تحقفاً وكل تصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان كسلوة المسافر
 وعفة الامام وحدود العبد ولكن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة اواراًه عن
 خمسة محب الباقي بصفة الاصل في الجردة والرداء ثم الاستيماب في غسل هذين الضوئين واجب
 بالنس فكذلك فيما قام مقامه على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط الاستيماب بل
 الاكثر يقوم مقام الكل لان في المسوحات الاستيماب ليس بشرط كافي مسح الخف والرأس
 (قوله) وعلى هذا اي يبنى على ان الياء للاتصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من هذه
 الدار الا يأنى فكذلك انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حث
 لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لفة وهو تكررة في موضع التي لان معناه لا يخرج حتى يخرجوا

فاما الاستيماب في التيمم مع
 قوله فامسحوا بوجوهكم
 وايديكم فتأب بالسنة
 المشهورة ان النبي عليه السلام
 قال في ضربته بنان ضربة لوجه
 وضربة للقدم عينه فجعلت
 الياء صلة وبدلالة الكتاب
 لانه شرع خلفاً عن الاصل
 وكل تصيف يدل على بقاء
 الباقي على ما كان وعلى هذا
 قول الرجل ان خرجت
 من الدار الا يأنى انه يشترط
 تكرار الاذن لان الياء
 للاتصاق

فصار عاما وسكنى منه خروجا موبوقا بصفة الاذن في سائر انواع الخروج
 داخلا في الحرف فلما نلت وجب الجزاء كقولنا ان خرجت الا بضع او بلامه
 قات طلق في خرجت بضع او بلامه لم تطلق ولم يسقط الحرف حتى لو خرجت بغير
 بضع او بلامه طلق. فكذا هذا وقوله فاقضى لم يقا به اى شيئا يقتضى بالاذن اذ لا
 بهلجاء والمجروح من متعلق وهو اى الشيء الملحق بالاذن هو الخروج لادلة الكلام
 عليه • فصار ما سار الخروج للموصوف المتكى طالما حتى تناول كل خرجية وصفت
 بالاذن وان كان الخروج المتكى تكرر في الالباب لم يسم منه كاسم قررره في قوله لا تزوج
 الا امرأة كوفية • وذلك اى جبهه متكى بنفسه غير مستقيم • لانه اى المتكى وهو الاذن
 خلاف جنسه اى جنس المتكى منه وهو الخروج • الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج
 هنا بخلاف قوله الالذنى فانه يستقيم ان يقول الاخرجا بالذنى ولو قال الاخرجا ان آذنتك
 كان كلاما محلا • قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ولو قال الان آذن فهو بمنزلة حتى
 عندنا حتى لو اذن في الخروج ثم نفي عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يثبت وقال الفراء بل يثبت
 وهو بمنزلة قوله الالذنى • واحتج بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت التي اذان يؤذن لكم وقد
 كان تكرر الالذنى شرطا • ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصاله بما تقدم الا بصفة فوجب
 تقدير الصلة به وهى الباقية بمنزلة قوله الالذنى • قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والصله
 واجب ما لم يكن لانه حقيقة والغاية مجاز • واحتج اصحابنا بقوله تعالى الا ان تصدقوا به
 والان يحاط بكم ومناه الناية • ولان الكلام اذا بطلت حقيقة تبين مجازة حقيقة الاستثناء
 متضمنة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستتبيا للاذن من الخروج وذلك بالمل فعمل
 بمجازه وهو ان يحمل غاية لان كل استثناء بنا سبب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على
 خلاف للمبا كان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المتكى منه قال من قال لفلان على الف
 درهم الامانة كان الحكم فيها وراء تسمية على خلاف الحكم الثابت في تسمية فيجعل غاية
 بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الالذنى لان حرف الاتصال يقتضى ملصقا في كلام العرب وحذفه
 سائق لقيام الدلالة عليه وهو حرف الاتصال كافي بسم الله اى بدأت او ابداه فكذلك ههنا مع
 الحذف لقيام اليا • وذلك المحذوف هو الخروج الذى به تحقيق الاستثناء فكانه قال الاخرجا
 بالذنى يصح الاستثناء فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير
 دليل فلذلك تضمنت حقيقة اثنين مجازة • ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى الا ان يؤذن
 لكم لان التكرار مع ما به من لفظ الا ان لا يملو ذكر مجرّف حتى كان الحكم هكذا ايضا كافي قوله
 تعالى حتى تستأسوا بل التكرار حرف قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبي • فان نوى قوله
 الا ان الالذنى محتمل لغناه ودلالة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الاتصال
 سائق وفيه تشديد عليه فيصدق • وان نوى في قوله الالذنى الالذنى مرة محتمل ايضا لان الاستثناء
 قيد ما قبله الناية وهو اخراج بعض ما تناوله الفظ لولا الاستثناء فكان بينهما شبهة في المعنى

للتكسيف لم يقا به وهو
 الخروج فصار الخروج
 الصالح بالاذن للموصوف
 مستتبيا فصار ما كان قوله الا ان
 آذنتك فانه جعل متكى
 بنفسه وذلك غير مستقيم
 لانه خلاف جنسه فجعل
 مجازا عن الناية لان الاستثناء
 يناسب الناية

فصدق ديانة لقضاء لأن فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وغيره (قوله) واما على الى
الخبره * كنه على وضعت الاستملاء ومنه قال فلان علينا امير لان الامر علوا وارتقا على
غيره ولهذا يجالط بالجلس العالي والرفع وقال زيد على السطح لتعليه عليه * ومنه قولهم
على فلان دين لان الدين يستل من يلزمه وقدا قال ركب دين * وهو معنى قوله صار موضوعا
للإيجاب والالزام في قوله فلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستملاء
والاستملاء في فلان على كذا في الإيجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للإيجاب باعتبار
اصل الوضع * أنه دين أي الثابت به دين لا غير لان الاستملاء فيه * الآن يصل به الودية فيقول
فلان على الف ودية فنجعل لا يثبت الدين لان على يحمل معنى الودية من حيث ان في الودية
وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة * وقوله أنه دين كلام متأنف ولو قيل بالوا وكان
احسن * وبعبارة شمس الآفة اوضح فانه قال واما على فلا يلزم اعتبار اصل الوضع لان معنى
حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتقائه فوقه وذلك قضية الوجوب والقزوم ولهذا
لو قال فلان على الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الآن يصل بكلامه ودية لان حقيقة
القزوم في الدين * ثم انها قد تنسار الباء لان القزوم يناسب الاتصال فان الشيء اذا لم يكن الشيء كان
ملتصقا به لاحالة * ولان حروف الجر تنوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى
الاسم * قال الامام عبدالقاهر على في قوله كمررت على زيد اوصل الفعل الذي هو مررت
الى الاسم الذي هو زيد كما فصل الباء كذلك في قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا
الوجه * وتشمعل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة * فاذا اشتملت في المعاوضات المحضة وهي التي تتجاوز عن معنى
الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة قلها معاوضة مال بمثمنه * والكساح فانه
معاوضة مال بمال ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعراض لان العمل لما تم بد بحقيقته
تحمل على ما يلحق بالمعاوضات وهو الباء لما بين الموضع والموضع من القزوم والاتصال في
الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعلق بالخطر لما فيه من معنى
القرار فتحمل على ما تحتمله تصحيحا للكلام * واذا اشتملت في المطلق كانت بمعنى الشرط عند
أي حذيفة رحمه الله * واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة ثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ
والجارح مع الجارح يستحيل ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابله ذلك الشيء اياه وثبوت الموضع مع
الموضع من هذا الباب وما ثبت بطريق المقابلة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدماعليه كالشرط
مع الشرط لان الشرط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت اول ما يثبت فيه الشروط ثم ان اجزاء
الموضع يتوزع على اجزاء الموضع بالاتفاق لان ثبوتها بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من
الموضع جزءا من الموضع واجزاء الشرط لا يتوزع على اجزاء الشروط بالاتفاق ايضا لان
ثبوت الشروط والشرط بطريق المقابلة فلو ثبت الاقسام لزم تقدم جزء من الشروط على
الشرط فانه اذا قلنا لأمراءنا دخلت هذه الدار وهذا الدار فانت طالق فحينئذ تملكتان الطلقتان بدخول

واما على قلها وضعت
لوقوع الشيء على غيره
وارتقائه وعلوه فوقه
فصار هو موضوعا للإيجاب
والالزام في قول الرجل
فلان على الف درهم انه
دين الآن يصل به الودية
فان دخلت في المعاوضات
المحضة كانت بمعنى الباء انما
اشتملت في البيع والاجارة
والكساح لان القزوم يناسب
الاتصال فاستعمل له واذا
اشتملت في المطلق كانت
بمعنى الشرط عند أي حذيفة
رحمه الله حتى ان من قال لله
امرأته طلقني ثلاثا على القسم
درهم فطلقها واحدا فخرج
شيء

الدارين فلو ثبت الاقسام تقع طليقة بدخول احدى الدارين ودخول البارين شرط واحد فيكون بعض الشروط متقدما على الشرط وانه قاسد * اذا عرفت هذا قلنا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابى خيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجيا * وعندها تحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق باينا كالوقالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلة على تحمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار كقولها احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فاتها تحمل على الباء وكالوقالت طلقني وضرتي على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر ما يخصها من الالف كالوقالت بالف * وقال ابو خيفة رحمه الله كلة على لزوم كابتها وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين مالزمتها وهو الالف مقابلة ليعقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاقة لانه يقع الطلاق اولاهم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اى التساقب معنى الشرط والجزاء لاسمى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة لزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحاصل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من الحاصل على الباء * وقد امكن العمل به اى معنى الشرط هنا * لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعلق بالشرط يصلح تعلقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان قالت طالق على الف صح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعلق لانه تابع * والفاء في قوله فيصلح زائدة وقت غير موقفة لانها لا تدخل في خبران * حتى ان جانب الزوج بين ينى لو ابتدأ الزوج فقال طلقتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكن الرجوع قبل كلام المرأة ولا يتعصر على مجلس الزوج ولا يكون عينا الابان قدر معنى التعلق فيه كانه قال ان التزمت الفان طالق ثلاثا فصرنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعلق * واذا كان كذلك يحمل قولها طلقني ثلاثا على الف تعلقا لوجوب المال باعاق الثلاث كانتا قالت ان طلقني ثلاثا فلك الف وطلبا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف اى الزوج امره لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا يسهل لعدم صحة اقسام الشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب * وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فاته قال فيصير هذا اى قولها طلقني ثلاثا على الف منها طلبا لتعلق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو تعلق الالتزام بالطلاق الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كانتا قالت ان طلقني ثلاثا فلك الف * فينبى ان يقال فيصير هذا تعلقا لزوم المال بالثلاث * ولا مطاعة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعلقه بالشروط * وفي التحقيق لاحاق الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس تعلق الطلاق الداخلى فيه المال بشرط بوجه بل هو تعلق التزام المال بالثلاث

وعندها يجب تلك الالف
كافى قولها بالف درهم
وقال ابو خيفة رحمه الله كلة
على لزوم على ما قلنا وليس
بين الواقع وبين مالزمتها
مقابلة بل بينهما معاقة وذلك
معنى الشرط والجزاء
فصار هذا بمنزلة حقيقة
هذه الكلمة وقد امكن
العمل به لان الطلاق وان
دخله المال فيصلح تعلقه
بالشروط حتى ان جانب
الزوج بين ينى فصر هذا منها
طلبا لتعلق المال بشرط
الثلاث

وطلب إيجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تطبيق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لتأديته الى معنى المعاوضة في الاخرة فبصر هذا منها تليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن لطلب فاذا خالف لم يجب * وذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير ولاي حنيفة رحمه الله ان على معنى الشرط لان اسماها الزوم فاستمرت للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة لثلاث بالف بكلمة هي للشرط وصار بمحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك عن الف على ان تطلقني مثلا وهناك لا يجب شيء الا باقناع الثلاث فكذلك ههنا * وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على لانبات الجزاء اذا خرج خرج الجواب لالانبات الموض كقولك اكرمني على ان اكرمك معناه ان اكرمني اكرمك فاذا دخلت على الانبياء او العبدات لاحتضى مقابلة فلا يجب المال به وجوب الاعراض بل يجب به وجوب الاجزاة مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المقابلة كالوقالت ان طلقتي فك الف لا على سبيل المقابلة فذلك لم يتوزع * بخلاف الباء فانها للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان البذل وهو الطلاق ليس يصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به اصلا * وانما حملناها على المقابلة في مسألة طلاق الضرة معها على الف لانا ان حملناها على الجزاء والمقابلة كان البذل كله عليها كما لو قالت ان طلقتك فك الف وان حملناها على المقابلة وجب بعض البذل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البذل اذ لا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فالفائدة لها اكثر فان يحمل الف جزاء حتى لا يلزمها شيء ببعض الطلاق * وما يؤيد مذنب ابن حنيفة رحمه الله ما ذكر في السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادة * فان رأى الامام المصلحة في ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقتلهم * وان كان مضى نصف السنة في القياس رد نصف المال ويمك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بموض معلوم * وفي الاستحسان رد الكل لانهم الزمو المال بشرط ان يسلم لهم الموادة في جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار الشرط جملة ولا يتوزع على اجزائه وكلمة على للشرط في الحقة والموادة في الاصل ليست من عقود المعاوضات فجمعنا هذه الكلمة عامة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلم لهم الموادة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم * وان كان وادعهم ثلث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادة بعد مضى سنة فانه يرد عليهم الا لفين لان الموادة كانت ههنا بحرف الباء وهي تصحب الاعراض فينقسم الموض على الموض باعتبار اجزاء وفي المعاوضات الحقة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعلق التملك بالخطر وهو قاسد بخلاف تطبيق المال بالطلاق لان المال وجب في ضمن ما يصح فيه التطبيق وما يثبت في ضمن شيء لا يمتلى لها حكم فيه وانما يمتلى له حكم للتضمن كذا قيل * فوجب العمل بمجازة

فاذا خالف لم يجب وفي
المعاوضات الحقة يستحيل
معنى الشرط فوجب العمل
بمجازة

وهو ان يجعل معنى الباء (قوله) قال الله تعالى متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة حقيق على ان لا أقول على الله الا الحق اى اتى جدير باسم الرسالة بشرط ان لا أقول على الله الا الحق • وقال تعالى يابنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشارة بانه هذا هو المذكور في كتب الفقه • فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا ميثاء جدير بان لا أقول على الله الا الحق • وضمن حقيق معنى حريس فاستقام على صلة له • وهو مبالغة من موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لا قال اتى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائمه والقائم به ولا يرضى الا بمثل تالفا • وكذا قالوا في قوله تعالى يابنك على ان لا يشركن بالله شيئا على ان صلة المبالغة يقال يا به على كذا الا انه لا ادى الى معنى الشرط اذ المبالغة توكل كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه معنى الشرط (قوله) فاما من فلتبييض • ذكر الحجة انها لا ابتداء الناية قال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان • وقد تكون فلتبييض كقولهم اخذت من الدرهم وزيد من القوم • ولتبييض كقولهم تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة ولب من ساج • وقد تكون منبذة كقولهم ما جاني من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الناية فان قولك اخذت من الدرهم دال على ان الدرهم موضع اخذك وابتداء فليان كان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سرك غير انها في الدرهم اخذت التبييض لانه يمكن فيها ولم تقده في قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منهما وغير خارج • وكذا في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس اذ الرجس من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان بين ماهو المقصود وجعل ميذا الاجتناب الاوثان • وكذا قولك ما جاني مني من احد ميثاء من واحد هذا الجنس الى انقضاء فيكون معنى ابتداء الناية مستفادا من الجامع كاترى • ولولذا قال ابوالباس ميثاء ابتداء الناية فقط • وذكر الشيخ في جامعها ايضا ان كلمة من ليست عنها بمعنى التبييض ولكنها للاتضاع وابتداء الناية فصار التبييض • وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبييض جعلوها فيه اسילה وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ هنا فقال هو اسلهام وميثاء الذي وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فبطلانها فلتبييض ليكون له معنى يخصه • ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها فلتبييض وابتداء الناية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة • ومثاله كثيرة • منها ما ذكر في الجامع رجل قال ان كان ماني بدي من الدرهم الاثثة او غير ثثة اوسوى ثثة فجميع ماني بدي صفقة في الساكن فاذا في يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله • ولو قال ان كان في يدي دراهم الاثثة والمسئلة بماله الاشئ عليه لانه جعل شرط حقه في المسئلة الاولى ان يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدرهم والدرهم

قال الله تعالى حقيق على ان لا أقول على الله الا الحق وقال يابنك على ان لا يشركن بالله شيئا وما من فلتبييض هو اسلهام وميثاء الذي وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مثاله في قوله اعتق من عبيدي من شئت وما يجري مجراه ومثاله كثيرة

والدراهم من الدراهم وجعل شرط حته في المسئلة الثانية ان يكون في بدعيه الثلاثة ما يسلط
عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا يخلق على الدرهم والدرهمين (قوله) واما
الفلانها الفاية * هذه الكلمة لانها الفاية على مقابلة من قال سرت من البصرة
الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداء وقول الرجل انما انا اليك اي
انت غايي وقول قتي الى فلان فتجمله منهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في الفاية * وقد يحى
لمنى المصاحبة كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وقولهم التود الى التود ابل
لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ انتهى
لا يمتنع بالاكل فدى الى اي لا تضموها الى اموالكم في الاتفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم
واموالهم فله مبالاة بما يجل وتسوية بينه وبين الحلال * اولمضى لايته اكل اموالهم الى
اموالكم فيكون الى صلة قبل الانتهاء * وكذلك معنى قولهم التود الى التود ابل التود
منضيا الى التود ابل * ولقد اى ولاها وضعت لانها الفاية استعملت في آجال الدين
غالبها * واعلم ان كلمة اذا دخلت في الازمنة فتكون توقيت وهو الاصل وقد يكون تاجيل
والتأخير * ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولو لا
الفاية لكان ثابتا فاما ورأى ايضا كقولك والله لا املك فلانا الى شهر كان ذكر الشهر توقيت
العين اذ لولاه لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه البار الى شهر * ومعنى التأخير
والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم ثبت بعد وجود الفاية
ولو لا الفاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه تأخير المطالبة الى مضي الشهر
ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او البراء *
فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التخيير تطلق في الحال ولفظ اخر كلامه لانه نوى حقيقة
كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمعنى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه
علا بئذ فيقع الطلاق ولفظ التوقيت * وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه
نوى محتمل كلامه اذ الطلاق قبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما
تستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر * وان لم يكن له نية وقع
لحال عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان الى للتأجيل او التوقيت وكذلك
صفة لموجود فلا بد من الوجود للحال ثم لفظ الوصف لانه لا يقبل الاخرى انه لو لمع عبده
بالف الى شهر ثبت الالف للحال ويتأجل بعد الثبوت * وعندنا يتأخر الوقوع الى مضي
الشهر لان الى كادخل في الشيء لتوقيتته تدخل تأجيل الثبوت ايضا فيصير كالتسليم والطلاق
بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الإيعاق فيقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون
ابطالا وهو كالصاحب علة لوجوب الزكاة ولما اجل بمول تاجل الوجوب لا الزكاة الواجبة
لانها بعد الوجوب لا قبل الاجل والوجوب نفسه قبله فعمل الاجل عمله فبا قبله *
بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانها فاية كذلك
ونستعملك استعملت في
الآجال وانما دخلت في
الطلاق في قول الرجل انت
طالق الى شهر قل نوى
التخيير وقع وان نوى
الاضافة تأخر وان لم يكن
له نية وقع لحال عند زفر
رحمته لان الى للتأجيل
والتأجيل لا يمنع الوقوع
وقد بان للتأجيل لتأخير
ما يدخله وهذا دخل على
اصل الطلاق فوجب تأخيره

و بخلاف البين الموقفة الى شهر لان البين كائنة للحال وقبل التوقيت فتوقفت كالاجارة
فاما انعقاد البين فلا قبل التأجيل ثم ينصرف اليه وانقصد للحال كذا في الاسرار * وبيان
ما ذكر في الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كنا جيل الدين وههنا دخل على اصل
الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل في قوله ينك بالى الى شهر في
الالف الا ان يثبت نفس الدين لا قبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبت الطلاق قبله
فانصرف التأجيل اليه فاجوب تأخيره (قوله) والاصل في الناية الى اخره لما كان بعض
الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة في حكم المنيا كالليل في الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرفق
في غسل اليد لابد من ضابط لذلك * فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون
موجودة قبل التكلم ولا تكون مفترقة في وجودها الى المنيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له
لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستبهما المنيا مثل قوله بمت من هذا البستان الى هذا
البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان النابتين كانا داخلين في البيع والقرار
* ولا يلزم على هذا قوله سبحانه سبحانه انى اسرى بعبه ليل من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبي عليه السلام دخل
المسجد الاقصى * لانا نقول ثبت ذلك بالاخبار المشهورة لاجوب هذا الكلام * الا ان
يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم اى لا تدخل الناية تحت حكم المنيا اذا كانت قائمة
بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المنيا والغاية جميعا فيجئ تدخل لان
صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الناية وبعد ذكرها لا يتناول الابيض منهما
كان المقصود من ذكر الناية اسقاط ماورد معها ضرورة والاسم يساوي موضع الناية فيبقى
داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اليه * مثل ما قلنا في المرافق انها داخلة تحت النسل
وهو مذهب عامة المسلمين لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ماورد آتيا اذ لو لا ذكرها
لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق
اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من الحلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط كذا في سبوع
المبسوط * فان قيل لابد للحار والجرور من شتمق وهو قوله قاسلوا في هذه الآية فكيف
يمكن جملة غاية للاسقاط وانه ليس بذكر ولا مضمر * قلنا تملق الحار والجرور بالنسل
ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مدالحكم كما قلنا زفر رحمه الله فارق غاية للنسل
لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى ومقصودا والبرة للمعاني دون الظواهر * وذكر صاحب
الكشاف في تفسير هذه الآية ان قلنا في تفسير الناية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها
منه فمردود مع الدليل * فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فتنظروا الى ميسرة لان الاعمار
علة الانظار ووجود الميسرة تزول الملة ولودخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتي الحالتين
محسرا وموسرا اقتضت الناية * وكذلك قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل
لوجب الوصال * وما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام
سبق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكيين لادليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل في الناية اذا كان
قائما بنفسه لم يدخل في الحكم
مثل قول الرجل من هذا
البستان الى هذا البستان
وقول الله تعالى ثم اتوا
الصيام الى الليل الا ان
يكون صدر الكلام وقع على
الجملة فيكون الناية لاخراج
ماوراءها فيبقى داخلا بمطلق
الاسم مثل ما قلنا في المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في النفل واخذ فروداود يلتيقن فلم يدخلها *
ولهذا اي ولا ذكرنا ان الضد اذ كان متا ولا هجمة تدخل الناية قال ابو حنيفة رحمه الله
اذا باع بشرط الخيار الى النقد او الى الليل او الى الظهر تدخل الناية في مدة الخيار
لان الناية ههنا حد الاسقاط فلو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد
الا ترى انه لو اسقط الخيار في الثلاث عنده وبعد اى مدة كانت عندهما يغلب جازا فمرضا
انه منقذ بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الناية لاجراء ما ورأها فتبقى داخلة تحت
الجملة كالمرافق في الوضوء * بخلاف الاجل في الدين لان الناية فيه لحد الحكم الى موضع الناية
لان الاجل للترفيه فطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفيه * وبخلاف الاجارة فان الناية
فيها لا تدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد تملك النفقة بدوش فطلقها لا يوجب الادنى
ما يتناول الاسم وذلك مجهول ولاجل الجمالة ضد العقد فكان ذكر الناية لبيان مقدار المقتود
عليه وذلك يد الحكم الى موضع الناية * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تدخل الناية
في مدة الخيار لان النقد جمل غاية والاصل ان الناية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت
غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لا آجر دارة
الى رمضان اذ وقع باجل الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت
الجملة لانه غاية * ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالنسبة فان النبي
صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذي لا قبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكم
الحاكمي الوضوء كذا في المبسوط والاسرار * وذكر القاضي الامام في آخر هتفه المسئلة ان
مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن
بالنفل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يستبر باللفصول عن التقييد ثم التبر
بالتقييد عن حال الاطلاق بل يشتر مع التقييد جملة واحدة لما عرف في مسئلة تعليق الطلاق
بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا للإيجاب الى غد لا للإيجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا
يثبتان الا بصين والنس مع الناية نص واحد * ولان مسئلة البين لازمة على طريق إبي
حنيفة والاعتقاد على رواية الاصل دون رواية الحسن (قوله) وكذلك في الاجال في الايمان
اي وكما تدخل الناية في الجملة في مسئلة الخيار عندهما ذكرنا من المعنى تدخل الاجال المذكورة
في الايمان بان حاتف لا يكلم فلا تا الى رجب او الى رمضان او الى النقد في الجملة عنه * ايضا في
رواية الحسن عنه فذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضي التأييد فيكون ذكر الناية لاجراء
ما ورأها * ولا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب
الكهارة بالكلام في موضع الناية شكا كذا قال شمس الائمة رحمهم الله ولان الكلام في اصل الوضع
لا يقتضي العموم والتأييد بل مطلقه يتناول ادنى ما يطلق عليه الاسم تكلم الصيام يتناول
ادنى الامساك واقتضاؤه للتأييد في قوله لا اكلم بالمرض وهو وقوعه في موضع الذي لا أصل
الوضع فكان عندهما في حكم الناية لان كون الناية لحد اول الاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه
الله في الناية في الخيار انه
يدخل وكذلك في الاجال
في الايمان في رواية حسن
ابن زياد عنه

باعتبار العوارض فكان ذكر الناية لم الحكم بالنظر الى اصل الوضع للاستقضاء فلا يدخل
الناية تحت الجملة كالقول والله لا تكن فلانا الى اهل اولى النسخ بخلاف اسم اليد فانه يتناول
جميع الضو المعلوم بإصل الوضع فيكون ذكر الناية للاستقضاء * ووقع في بعض النسخ وكذلك
في الأجل والاعيان وفي بعضها في الأجل وفي الأعيان وفي بعضها في الأمان بالثاء المثناة وكل ذلك
سهو لان قوله في رواية الحسن ان اصل بالجميع يقتضي ان يكون في الأجل روايتان وان
اصل بالآخر يقتضي ان يكون الأجل داخلة في الجملة عنده رواية واحدة وكل ذلك فاسد
لان الأجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق * قال شمس الأئمة
وفي الأجل والاجارات لا يدخل الناية لان المطلق لا يقتضي التأييد وفي تأخير المطالبة وتخليك
المنفعة في موضع الغاية شك ثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه اولاً (قوله) وقال
اي ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفسلان على من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر في
الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لم الوجوب اليه
فلا يدخل * وقال تدخل الناية الأخيرة كالاولى * لانه اي العاشر ليس قائم بنفسه اذ لا
تحقق العاشر الوجود تسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاول الوجود بان بعده فلا يكون كل
واحد منهما غاية مالم يكن ثابتاً وذلك بالوجوب * وكذلك هذا في الطلاق يعني ما ذكرنا من
دخول الناية الاولى دون الأخيرة عنده ودخول الثانية عندهما ثابت في قوله انت طالق
من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين * وذكر الشيخ في بعض نسخة في
هذه المسئلة ما يقولان انه جيل المشروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية وجوده بوقوعه
وشبهه * وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقاً موصوفاً بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا يقع حتى
يوجد اذ وجودها بوقوعها فانما وقعا لم يرتقيا بعد ذلك فلماذا اقتضى دخولها في النية
وانما دخلت الاولى اي النية الاولى عند ابي حنيفة للضرورة وهي انه انما اوقع ما بين
الاولى والثالث منه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لا تصور الا بالاولى فاقضى ذلك
دخول الاولى لتبصر هي ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثانية بلائحة فمسلماً بالناية
الاولى على مجازها عملاً بحقيقة الثانية لانها هي الواقعة والحكم المطلوب بهذا الإعجاب
فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الناية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها مع
واحدة لان الثانية تلفو ولم يكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجز لها ذكر بمحتمل الثبوت
والطلاق لا يثبت إلا باللفظ وقد جرى في مسئلة الناية ما يحتمل الثبوت لان الناية قد تدخل في
الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلاً لو قال لآخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له
ان يأكل القمعة العاشرة ولو قال اشترى عبداً الى الف درهم دخل الف درهم وكذلك الكهانة
عن رجل الى الف لان دلالة الحال دللت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو
راض بتأجيلها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجزى الضن بقيمة واحدة فانما
الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لان الرجل يحترز عن الثالثة اشد الاحتراز وكذا الاقرار

وقال في قوله لفسلان
على من درهم الى عشرة
لم يدخل العاشر لان مطلق
الاسم لا يتناول ولا يدخل
لانه ليس قائم بنفسه وكذلك
هذا في الطلاق وانما دخلت
الناية الاولى للضرورة

لأنه اخبار فيتمى بحته على ثبوت الخبر عنه وثبوت كسمة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل تحته بدلالة الحال في الأمر على ظاهره كذا في الاسرار (قوله) وأما في نظرف * هذه الكلمة تجعل ما يدخل هي عليه ظرقا لا قبلها ووعاء له فإذا قلت الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك قولك الركض في الميدان وزيد في الدار هنا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وأما في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جيل ووعاء نظره وتامله وعلى معنى انه لا صرف التناوب الى حاجته صارت كأنها قد اشتملت عليه لتباعد على قلبه ووجهه وعلى ذلك مسائل امحسانا اى على أنها لا نظرف بينت مسائل امحسانا فإذا قال غصبتك ثوبا في مندبل او تمرا في قوصرة يلزمه كلامها لأنه اقر بنصب مطروف في نظرف ولا يتحقق ذلك الا بنصب اياها * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اى قوله انت طالق غدا وانت طالق في غدا سواء في الحكم حتى لو نوى آخر الثمار في قوله في غدا لا يصدق قضاء لان حذف حرف في وثابته في الكلام سواء اذا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعا انه لو قال غدا ونوى آخر الثمار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غدا الا ترى ان قوله غدا معناه في غدا الا انه حذف عنه حرف الطرف اختصارا فكان كالصريح في الحكم * وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسكين فيما اذا نوى آخر الثمار فقال في قوله في غدا يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء على ما ذكرنا في موضعه اى من شرح الجامع الصغير والمبسوط ان الطرف اذا اتصل به الفعل تغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ شبه الفضول به من حيث انه صار معمول للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الطرف ولم يقدّر فيه حرف في اخذ حكم الفضول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي علمت به ما عملت بالفضول به فقلت في مثل قولك متما سرت يوم الجمعة الذي سرت به يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي سرت فيه يوم الجمعة * واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب * واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر الثمار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالند بلا واسطة فلا يقتضى استيعاب الند اعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الند فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فإذا نوى آخر الثمار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى شمئ كلامه * وأما اذا قال في غدا فوجب كلامه الوقوع في جزء من الند مبهم واليه ولاية التمين كالوطئ احدى نساءه فإذا نوى آخر الثمار كان يمينه تمينا لما اجمعه لا تنقيها للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فذلك يقع فيه * ثم استوضح ما ذكر من الفرق فقال وذلك اى الفرق الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسكين فانه اذا قال ان صبت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان ينوي الصوم الى الليل في وقته ثم يخطر ببدن ذلك (قوله) واذا اضيف

وأما في نظرف وعلى ذلك مسائل امحسانا رحمهم الله ولكنهم اختلفوا في حذفه وثابته في ظروف الزمان وهو ان قول انت طالق غدا او في غدا قالها سواء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر الثمار على ما ذكرنا في موضعه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل بالطلاق بالند بلا واسطة فيقع في كله فبين اوله فلا يصدق في التأخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضاعفا الى جزء منه مبهم فيكون يمينه بان لا اجمعه في صدقة الفاضل وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فلي كذا انه يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على ساعة واذا اضيف الى المكان فقله انت طالق في مكان كذا وقع للحال

أى قوله أنت طالق إلى المكان بأن قيل أنت طالق في الدار أو في الظل أو في الشمس طلقت في الحال حيثما كانت لأن المكان لا يصلح نكراً للطلاق إذا لظرف لشيء بمنزلة الوصفة ومكان وصفا لشيء لابد من أن يكون صالحاً للتخصيص والمكان لا يصلح خصصاً للطلاق بحال لأنه إذا وقع في مكان كان واقفاً في الأمكنة كلها وكذا المرأة إذا انفقت في مكان توصف به في جميع الأمكنة وإذا لم يصلح خصصاً لا يمكن أن يحمل بمعنى الشرط * الأثرى أنه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان تحيزاً إيهالاً للتطبيق بمركان تحيز * بخلاف إضافته إلى الزمان يصلح تخصيصاً له إذا طلق يكون واقفاً في زمان دون زمان فإذا أضافه إلى زمان معدوم في الحال يمكن أن يحمل بمعنى المقابلة فلاقع في الحال * إلا أن يراد به أى قوله في الدار مثلاً إظهار الفعل بأن يراد به في دخولك الدار فحينئذ لا تطلق في الحال لأنه ذكر الحبل وإرادته الفعل الحال فيه * وأذكر أن في معنى الشرط ما سنذكره * إذا قال أنت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لأن الله لم يصلح نكراً للطلاق على معنى أن يكون شاغلاً لأنه عرض لا يبقى فمضى العمل بحقيقة فيقبل مستمرا لمنى المقارنة لأن في الظرف معنى المقارنة إذن قضيت الاحتواء على المظروف فيقارن بجوابه الإبرمة فصار بمعنى مع يتلحق وجود الفعل بوجود الدخول إلا أنه لا يكون شرطاً محضاً لأنه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلهذا قال بمعنى الشرط * وقال بعضهم يحمل مستمرا لمنى الشرط مناسبة بينهما من حيث أن كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر فيتلحق الجزاء به فعل هذا يقع الطلاق متأخراً عن الدخول كما لو قال إن دخلت الدار ولكن الأول أصح فانه لو قال لأجنبية أنت طالق في نكاحك تزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستمرا للشرط طلقت كما لو قال أنت طالق إن تزوجت إليه أشار القاضي الإمام فخر الدين رحمه الله * والضمير في قوله بمناء راجع إلى ما يرجع إليه ضمير جمل وهو حرف في والباء * للبيئة أى جمل حرف في مستمرا لمنى المقارنة باعتبار مناء * والضمير راجع إلى المقارنة بتأويل القرآن والباء بمعنى اللام أى جمل حرف في مستمرا لمنى المقارنة * وعلى هذا أى على أن في معنى الشرط بنيت مسائل في الزيادات * قال شيخ الإسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته أو في رضاه أو في محبة أو في أمره أو في إذنه أو في حكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق أصلاً إلا في عاقبة فانه يقع الطلاق فيه في الحال لأن كلاً في الظرفية حقيقة إلا إذا تمدد جملها على الظرفية بأن أصبحت الأفعال فيحصل على التلحق مناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير أنه إنما يصح حملها على التلحق إذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تلحقاً للمشيئة والإرادة والرضاء والحبية مما يصح وصفه بالله تعالى وببضده

إلا أن يراد به إظهار
الفعل فيصير بمعنى الشرط
وقد يستمر هذا الحرف
للمقارنة إذا نسب إلى الفعل
فقبل أنت طالق في دخول
الدار لأنه لا يصلح نكراً في
الظرف معنى المقارنة فيحمل
مستمرا بمناء فصار بمعنى
الشرط وعلى هذا مسائل
الزيادات أنت طالق في مشيئة
الله وإرادته وأخواتها فإن
الطلاق لا يقع كانه قال إن
شاء الله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا واراد ولم يرد واجب ولم يحب وكذا الامر والرضاء والحكم والاذن فكان اشاعة الطلاق اليها تمليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للإيجاب فكذا هذا اما الملم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يميز عنه متعال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التليق به تحقيقا وتجزا فيقع الطلاق في الحال ويشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى فقدرا قمم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الثابرين والتقدير بما يصح وصف الله تعالى به وبضده لانه يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدركم فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق باضافته اليها (قوله) الا في عمل الله استثناء من قوله لا يصح لانه اى الملم يستعمل في المعلوم استعمالا شائبا يقال اغفر اللهم علمك فينا اى مملوك وقال علم ابنى خيفة وبراد مملومه ولهذا لو حلف بغير الله لا يكون ميتا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجمل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق للعالة واذا كان واقفا في الحال لانه جمل معلوم الله تعالى طرفا لطلاق وانما يكون الطلاق في مملومه ان لو كان واقفا في الحال لانه لو لم يكن واقفا لكان عدمه في مملومه * قال شمس الاثمة في اصول الفقه * فان قيل لوقال في قدرة الله يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستظم شيئا هذا قدرة الله * قلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد مقام المضاف اليه مقام المضاف ففهم المقدور من المضاف المحذوف لامن المضاف اليه ومثله لا يتحقق في الملم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف الملم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى مملوم لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدور لنا (قوله) وعلى هذا اى على ان هذا الحرف يستمار للمقارنة حمل على مع في هذه المسئلة عند التية فاذا قال لقفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا الا ان يبنى معنى مع فيلزمه عشرون * وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال * وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل عليها * الا ان نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء الا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا وان تكثر اجزاؤها لا يصير اكثر من عشرة * وزفر رحمه الله يقول لما تندر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لا يكون طرفا لثله بلا شبهة حمل على مع او او الطبق لما ذكرنا ان في الظرف معنى المقارنة والجمل قال الله تعالى داخل في عبادى اى معهم * وانقول جهة الحجاز ههنا متعددة فان في قد يكون معنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا ولا صليكم في جنوع النخل اى عليها وقال عز اسمه وارزقوهم فيها اى منها وليس احد الوجوه الاولى من الباقي فيتميز اول كلامه فيلزمه عشرة ويلتقوا اخر * الا ان يقول عتبت هذه وهذه فحيث يدل بانه لا يبنى انما استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فصدق * ولا يقال معنى على اومن لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

الا في علم الله لانه يستعمل في المعلوم ولا يصلح شرط بل يستحيل واذا قال ان بطالق في النار واضمر المحذوف صدق في بانه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ما قلنا وعلى هذا قال لقفلان على عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لانه لا يصلح للظرف فيلزمه الا ان يبنى معنى مع او او الطبق فيصدق لما قلنا ان في الظرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسباً لمع ولا يلف فيلزمه عشرون وكذلك قوله انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة وان نوى معنى مع وتما قبل الدخول وان نوى الواو وقت واحدة ومن ذلك حروف القسم وهي الباء الواو والهاء وما وضع لتلك وهو اى الله تعالى وما يؤدى منها وهو لمع الله تعالى بالباء في اللصاق وهي دلالة على فصل محذوف منها اقم او احلف بالله

وكذلك في سائر الاسماء

والصفات وكذلك

في الكليات قول بك لافضل

كقائه لافضل كذا فيمكن لها

اختصاص القسم واما الواو

فانها استعيرت بمعنى الباء لانها

تناسب صورة ومعنى اما

في الصورة فان صورتهما وجودها

من غيرهما يسم الشقين

مثل الباء والواو المنى فان عطف

الشيء على غيره نظير الصاق به

فاستعير به الالة لا يحسن اظهار

الفعل هنا قول واؤه

ولا قول احاف واؤه لانه

استعير لباء توسع الصلات

القسم فالواو صح الاظهار

فصار مستعار للمنى الاصاق

فبمعنى الاستمارة عامة في بابها

واما الفرض بما يخص

لباب القسم الذي يدعوا الى

التوسعة وشبه قسمين

ولا يدخل في الكتابة ما

الكاف ثم استعير الاء بمعنى

الواو توسعة لشدة الحاجة

الى القسم لما بين الواو والاء

من المناسبة فقاما من

حروف الزوائد في كلام

العرب مثل التراث لغة في

الوراث والتورية وما شبه

ذلك ولما ساد ذلك دخلا

على ما ليس باصل انحطت

وتبته عن رتبة الاول

والثاني فقبل لا يدخل

الا في اسم الله لانه هو

من عشرة فكان معنى المقارنة متعينا فوجب الحذف عليه من غير نية كقول زفر * لا تقول

المال لا يجب بالشك لان الرأفة اصل وقد امكن جعل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه

للمعبر الى المجاز وإعجاب الزيادة من غير قصد (قوله) وكذلك اى ومثل قوله لفلان على

عشرة في عشرة قوله انت طالق واحدة في واحدة فيانه يستعمل المذكور الاول عند عدم التية

فيقع واحدة سواها كانت المرأة مدحولا بها ولم تكن يصح ارادة مع الواو الا انه اذا

اراد مع لا يفتقر الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتعتمان جميعا وان اراد الواو مع

فتان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كالجورح بالواو فقال انت طالق واحدة

وواحدة قوله يومئذ اى ومن باب حروف الجر او ومن باب حروف المعاني حروف القسم *

والقسم جملة انشائية يؤكدها جملة اخرى ولهذا لم يحذف السكوت عليه فلا تقول احلف بالله فسكت

بل يجب ان تاتي بالقسم عليه فتقول احلف بالله لافضل لانك لم تقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت

ان تخبر بامر آخر نحو لافضل لانك اكدته ونقبت عنه الشك بل انقسمت عليه وعلى الباء والواو

والاء فانها استعملت في القسم وان لم توضع له في اصل الوضع الا ترى انها تستعمل في غيره ايضا وما

وضع لذلك اى القسم وهو اياه فانه لم يوضع الا القسم ولهذا لم يستعمل في غيره وما يؤدى معنى

القسم كليتته واما الباء فهي التي للاتصاق اى الباء التي في القسم ليست بحرف موضوع للقسم

بل هي الباء التي للاتصاق فاقم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يحسون به استعمالها فيه

استعمالهم اياها في قولهم كببت بالفل الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم اكفاء

بدلالة الباء عليه كاحذفوا في بسم الله فقالوا بالله لافضل من يدين احلف بالله واقسم فكانت

الباء دالة على فعل محذوف * وكذلك في سائر الاسماء اى كاندل الباء على فعل محذوف في باقة

لافضل تدل على فعل محذوف في الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس

لافضل * والصفات مثل قوله بمزة الله وبجلاله وبظلمته وبكبريائه * فلم يكن لى اى بباء

اختصاص بالقسم باعتبار معنى الاتصاق لانها موضوع له لم تكن غنصة بالقسم لان الاتصاق

لا يتعصب به * واما الواو فانها استعيرت في القسم بدلا من الباء لثابتية بينهما صورة ومعنى

كذا ذكر في الكتاب * وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثم

جاز اقسامت بالله وامتنع اقسامت واؤه كذا في بعض شروح المفصل قتيب ان معنى قوله لا يحسن

اظهار الفعل لا يجوز لانه اى الواو استعير لباء توسعة لصلات القسم اذا الحاجة دعشا الى الاستمارة

في باب القسم لكثرة دوره على الالسة لاننى الاتصاق فلو صرح اظهار الفعل مع الواو لصار

الواو مستعار للمنى الاتصاق اذ لا معنى له عند ظهور الفعل الاتصاق كالباء * فتعصب الاستمارة

عامة في بابها اى في باب استمارة الواو لباء لانه يلزم محبة استعماله مكان الباء في غير القسم ايضا

فيقال مردت وزيد بالجحر بمعنى يزيد وبدت هذا البدوائف درهم بمعنى بالف درهم وقساده

ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد * ولانه خروج عن الغرض اذ الغرض لها اى لاستمارة الواو لباء

الخصوص لباب القسم اذ الداعى اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به (قوله) ويشبه

القسم به الباء لاجازاته ولم يحذف حرف القسم تخفيرا فيقال الله لافضل انكنا

قسمين يجوز أن يكون كلاماً مستقماً يبنى لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى قسمين لان قوله احلف بافراذه عين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصح الواو رابطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها للالتصاق فيكون الكل كلاماً واحداً فيكون مبتداً واحدة ويجوز أن يكون معطوفاً على فيصير اى لو صح اظهار الفعل صارت الاستمرارية واضحة كلامه قسمين لانما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسمين لما ذكرنا وغيره قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره عطف الفرضه فلم يكن خالياً عن خلل فكان الاحتراز عنه اولي وكان الشيخ رحمه الله تعالى لا يحسن اظهار الفعل فلم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يأنو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك بخلاف الفرض ولا يدخل اى واو القسم في الكناية اى في الضم لا يقال ولا لافان ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصولين متاوا للضامات وغيرها احتراز بقوله اعني الكاف عن غير الضامات ثم استبرأ التاء ببنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقة الابدال في نحو * ترات * وتورية * ونجاء * ونخمة * وتهمة اذ الاصل فيها ورات فعال من ورت ورائة * ووراة فوعلة من وري الزندوى وربا اذا خرج تارة وجاء من الوجه ووخة من وخر الرجل وخلة اذا لم يبنء الطام له ووخة من الوهم لانه امر بضع في قلب الانسان كالظن * وذكر في شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من وري الزندوه الضور الذي يظهر منه عند القدر فكأنها ضياء ونور ووزنها فوعلة كدوحلة وحوقلة فابدلت واو هاء تاء على حد نجاء ونخمة وقلت ياؤها لقا لتحر كها وافتتاح ما قبلها * وقال الكوفيون ووزنها قملة كقملة في نخلة وضف ذلك لقلة هذا البناء وشذوذه * وقال بعضهم هي قملة كقوسة ففتحت عنها وقلت تأؤها الفا وقد نزل ذلك في ناصية وجارية فقبل ناصاة وجارية في لغة طي وضف ذلك ايضا لمدم اطراده في توصية وتوقية * وقال صاحب الكشاف في التورية والاعجيل اسمان اعجميان وتكاف اشتقاقهما من الوري والتجل ووزنها فوعلة وانجيل انما يصح بعد كونهما عريين * قال وقرأ الحسن الاعجيل بفتح الهمزة وهو دليل على المعجمة على اقبل بفتح الهمزة عدي في اوزان العرب فبين بهذا ان الاستشهاد في الكتاب اعيا يصح على القول الاول فقط * ثم الشيخ ذكر ان المعنى الجوز المجاز كونهما من حروف الزوايد وذكر الجوهري في الصحاح وجها اخر فقال انكثت على فلان في امرى اذا اعتدته واصله اوتكتلت قبلت الواو لا لتكرار ما قبلها ثم ابدلت منها التاء قاذغت في تاء الاتصال ثم بينت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك اللفظة توحا ان التاء اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره في حال فن تلك الاسماء التكلة والتكلمان والنخمة والنجاة والتراث والقوى واذا سمرت قلب تكلمة ونخمة ولا تيد الواو لان هذه حروف الزمت البدل فتثبت في التفسير والجمع * وذكر الشيخ عبد التاهر ان الواو في نقد قابت لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بمدها في الاتصاف وهي قابت تاء بغير سبب كثير نحو نخمة ونجاء ورات فلما كان كذلك صارت بمنزلة اجتناع متفارين يتقارب احدهما الى

ليكنه بالمصوب عند اهل
البصرة وهو مذهبنا وبالحذف
عند اهل الكوفة

صاحبه ليقم الادغام ولا يجوز تالرحن وتالرحيم قدحكي ابو الحسن الاخفش تربي البكة ولكن
 شاذ لا يؤخذ به (قوله) لكنه اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة * حاصله ان الحذف في
 القسم جائز بحرف الحذف من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة لا يجوز
 الا بتوضيح هو همزة الاستفهام وما انتبه في قولهم الله ما فعلت كذا وقولهم لا هاله * احتج
 الكوفيون بما قول العرب الله لا تفطن فيقول الجيب الله لا تفطن بهمزة واحدة مقصورة
 في الثانية فيحذف بتقدير حرف الحذف وان كان محذوفا * وقد جاء في كلامهم اعمال حرف الحذف
 مع الحذف فقدحكي بونس بن حبيب ان من العرب من يقول حرورج بجل صالح الاساح فلما
 اى الا اكن حرورج بجل صالح قد حرورج بطلح * وروى عن رؤبة بن السجاجه اذ قيل له
 كلف انصبحت كان يقول خير ما قال الله اى يخير وفي الشواهد على ذلك من الاشارة كثرة *
 فلما اظهر بون فقالوا اجننا على ان الاصل في حروف الجر ان لا اتصل مع الحذف وانما اتصل مع
 الحذف في بعض المواضع اذا كان عنها عوض فثبت قواعدها على الاصل * ولما سلك لهم فيها
 ذكروا ان الجواز في قوله الله لا تفطن ثبت مخالفا لقياس لكثرة استعماله كانت دخول حرف
 البدء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز في غيره لشذوذه * وقته * وكذا ما حكى بونس
 زماروى عن رؤبة وما قل من الاشارة في ذلك كلفان الشواهد التي لا يبتدأ بها فلا يصلح التسك
 بها كذا في كتاب الاضاف للابن ابي * وذكرا الامام عبدالقاهر في المقصد واما حذف حرف
 الجر الذي هو الباقي في فعل وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصب فيقال
 الله لا تفطن كانه قال حلفت الله لا تفطن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شعر * الارب من قوله
 الله ناصح * ومن قلبه في الظلي السوانح * التقدير الارب من قوله ناصح بالله * والوجه
 الثاني ان ضمير ويبقى الجرح فيقال الله لا تفطن والاكثرت نصب لان الجار لا يضر الا قليلا
 واليه مال صاحب الفصل ايضا * فعلى هذا لا خلاف في المسئلة اذ الخلاف في الاولوية
 لاقى الجواز (قوله) وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل وهو ان حذف حرف
 القسم جائز قيل اذا قال والله لا اكلمك فكلمه فبلى كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن
 مشتقا كانه باليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح لتما صار
 كانه سكت واستأنفت الحلف بقوله الله لا اقول كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف في
 اعرابه كذا كرنا وان كان مشتقا كانه باليه البعض كان لتما لا لول ضار كانه قال والله الميودالحق
 المقصود لا اكلمك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لا يمين واحدة * ولوقال والله
 الرحمن لا اكلمك فكلمه فبلى كفارة واحدة ايضا لا جمل الرحمن خارجا عرج التث للاول
 فصار الاستشهاد واحدا في كلام المتكلم وتيسر فلا تشدد الهتك * ولوقال والله والرحمن
 لا اكلمك فكلمه لزمه كفارتان وقال ابو يوسف وزفر رحمه الله لزمته كفارة واحدة لا اتحاد
 القسم عليه فان قوام اليمين بالقسم والقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثاني يوجب كونه
 ميثا واحدة فكذا عكسه * قلنا ان قوله والله مقسمه وقوله والرحمن معطوف عليه

وقد ذكر في الجامع
 ما يتصل بهذا الاصل مثل
 قول الرجل والله لله والله
 الرحمن والرحمن على ما
 ذكرنا في الجامع

فكان غيره في تسمية الحائلف تعدد الاستشهاد بتعدد الهتك فتبدت الكفارة
 لها جزاء الهتك وصار في حق القسم بمنزلة اليمين وإن كان البرواحد **اليمين**
 بالواو في الرحمن واو القسم فيكون بينا واحدة لانه اذا تولى واو القسم انقطع الكلام
 وصار كانه سكت ثم استأنف فقال والرحمن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو
 للوصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو القسم مدرجا كاقول صرحت بريد وعزرو
 اى وبمرو **وبخلاف قوله والله لا اكلمك** فكلبه حث يحمل على واو القسم من غير
 نية حتى تلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشيء على نفسه قيل فيجعل
 الواو القسم فكان ردا للاول كانه سكت عليه واستأنف الكلام فكان بينا واحدة فلا يلزمه
 بالهتك الا كفارة واحدة (قوله) **واما ايم الله الى آخره** اعلم ان قولهم في القسم **ايم الله**
 لاضمن اسم مفرد عند البصريين وليس يجمع بين وعند الكوفيين هو جمع بين الاين والين
 افضل يخص بالجمع ولا يكون للمفرد **يدل عليه ان التقدير في قولهم ايم الله على ايم الله**
 اى ايمان الله او ايمان الله بينى **وقد جدد جمع بين على ايم الله** **شعر** **على ايم الله**
 واشمل **وكقول زهير** **فيجمع ايمنا منا ومنكم** **عقسه** **بمورد بها الفتاة** **والاصل**
 في مخرجها ان تكون مقطوعة لانها جمع الاتها وصلت لكثرة الاستعمال **وبقيت** **بجها** على
 ما كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل كانت مكسورة **واجتز** **البصريون** **بانه** **لو**
 كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الرفع كما في اجزف واكلم ولما سقطت
 علمنا انه ليست بجمع **يزيدهم** **قالوا في ايم الله م الله** **ولو كان جمعا لجاز حذف** **جميع**
 حروفه الاحرفا واحدا **اذلا نظيره في كلامهم** **ولاسم** **ان هذا الوزن يخص بالجمع** **وقد**
جاء في المفرد ايضا مثل آتاك واسد **ولامنى** **لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع** **ولكنها**
وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرهما **وقد جاز ذلك في الاجاز** **فقدل** **ان**
الوصل في الهمزة اصل **وانه ليس بجمع** **كذا في الانصاف** **وذكر الامام عبد القاهر في**
المقتصد ان الاصل في همزة ايم انقطع لانها جمع بين **ولكنهم** **وصلوها لكثرة الاستعمال**
وكذا اذا قيل ايم الله لان الكلام مخفوف من ايم **وقد دعاهم الحرس على التجديد** **بكثرة**
تصرف هذه الكلمة على الستم **ان ان اخصفوا بها فردوها الى حرف واحد** **قالوا** **ام الله**
قال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة **وذكر في الاقليد انها اى كلمة ايم عند سيبويه**
اشتقت من ايم ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للاستدعاء كما اجتلبت في ابن واشباهه
وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايم الله بالافتاق الا ان الاين جمع بين عند البصريين
واسم مفرد مشتق من ايم عند آخرين **فبين ان ما ذكر الشيخ ان ذلك اى ايم الله** **مطلقة**
وضعت للقسم اى كلمة بنفسها **يرسل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لا اشتقاق لها اى لا**
اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره (قوله)
واما العمر **اذا قلت لمبرك لاضمن قمبرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لمبرك قمبرك**

واما ايم الله فاسم ايم الله وهو
 جمع بين وهذا مذهب اهل
 الكوفة وامام يذهب اهل
 البصرة وهو قولان ذلك
 صفة وضعت للقسم لا اشتقاق
 لها اصل وهو مذهب والهمزة
 للوصل الا ترى انها تصل
 اذا تقدمت بحرف مثل سائر
 حروف الوصل ولو كان
 لتا بالجمع وبشيء لاذهب
 عند الوصل والكلام فيه
 يطول **واما لمبرك** **فان**
اللام فيه للاستدعاء والمعر
القضاء ومضاه لبقاء
الله هو اى ايم الله **فيعبر**
تصرفها الى القسم بمنزلة
قول الرجل جئت هذا
البسمل لك بالفتح درهم
تصرف الى البيع فيجرى
عجازه فكذلك هذا

أوما أقسم به فهذا يجري مجرى قولك أقسمت بسمرك وإذا قلت لمرافقه كان بمنزلة قوله والله الباقي * واضمار هذا الخبر لازم كاضمار غير المبتدأ بمد لولا فلا يزال لمرافقه قسي سجا لأحال لولا زيد موجود لكان كذا فإن لم تأت باللام نصبت نصب المصدر وهو القسم أيضا وقلت عمرك ما فلتك وعمرك الله ما فلتك أي بتميمك الله وإقرارك له بالبقاء * والعمر والعمر وإن كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين إلا الفتح لأن ذلك يجري مجرى المل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى * وهو في الأصل مصدر عمر الرجل من حد علم أي بقي عمرا وعمرا على غير قياس لأن قياس مصدره التحريك (قوله) ومن هذا الجنس أي من قسم حروف المعاني أسماء الظروف * الحقها محذوف المعاني لمشايتها بالحروف من حيث أنها لا تقيدها معانيها إلا بالحاقها بأسماء أخرى كالخروف * أما مع فللمقارنة هذا معنى أصلي له لا يفك عنه في أصل الوضع الآتري أن قولك جاء زيد مع عمرو يقتضي عيشتها مما فلتك وقمت تطلقتان في قوله أنت طالقة واحدة مع واحدة أو معهما واحدة دخل بها أولم بدخل * وكذا لو قال فلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما * وذكر في الهادي هشادي أن مع إذا كانت ساكنة العين فهي حرف وإن كانت متحركة العين فهي اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة * وذكر في الصحاح قال محمد بن السدي الذي يدل على أن مع اسم حركة آخره مع تحرك مقابلة وقد يسكن وينون قول جازا معاً * وأما كونه من الظروف فمذكور في بعض كتب النحو * ويجوز أن يكون كذلك كمنه لأن انتصاب العين فيه ليس لبناء بدليل أنه قال جاء فلان من معهم بخفض العين كما قال جاء من عندهم فدل أن انتصابه على الظرف كأن تصاب عند وكذا يمكن أن يقدر فيه معنى في فلان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو وكما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو أي في حضرته * وقيل للتقديم والسبق فإذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان إقاما في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فإن صحة التكثير في قوله تعالى فتحرر رقة من قبل أن تناسا لا يتوقف على وجود المسيح بعده * وصحة الإيمان في قوله تعالى آمنوا بما نزلنا مصدقا لما كنتم من قبل أن نطمس وجوها لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به إلا من عنه * فإذا قال لامرأته أنت طالقة قبل دخولك الدار أو قبل قدوم فلان طلقت في الحال دخلت الدار بعد أولم تدخلت قبل فلان أولم يقدم * إذا قال لتبر المدخول بها أنت طالقة واحدة قبل واحدة تقع واحدة * ولو قال أنت طالقة واحدة قبلها واحدة توقفت ثمان * ولو قال أنت طالقة واحدة بعد واحدة تقع ثمان * ولو قال بعدا واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها أي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في صورتين * والأصل في تخرجه هذه المسائل شيان * أحدهما أن الظرف إذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للمذكور أولا وإن اتصل به كناية كان صفة للمذكور آخرها فإذا قال جاني زيد قبل عمرو كانت القبلة صفة لزيد وإذا قال قبله عمرو كانت القبلة صفة لعمرو

و من هذا الجنس أسماء الظروف وهي مع و بعد وقبل وعندا مع فللمقارنة في قول الرجل أنت طالقة واحدة مع واحدة أو معهما واحدة تقع ثمان معا قبل المدخول وقبل للتقديم حتى أن من قال لامرأته أنت طالقة قبل دخولك الدار طلقت

الحال

والمراد بكون القليلة صفة لكذا كونها نسبة من حيث المعنى أى التقدم القنى هو مدلول
 هذه الكلمة صفة منضوية لكذا فاما اللفظ فنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن
 الا المذكور أولا * والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك اعطاء منه في الحال
 لان من ضرر ودة الاسناد الوقوع في الحال وهو مالك للاضاع في الحال غير مالك
 للاسناد فثبت الاقناع في الحال تصحيحا لكلامه * فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة
 كنت التبتية صفة لواحدة الاولى ولو لم يجدها هذا الوصف لكن قال واحدة لوقعت الاولى
 سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فثبت التأكيد به اولى وصار مئة قبل واحدة تقع عليك *
 واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القليلة صفة لثانية وليس في نفسه تخدم الثانية وفي نفسه
 القرائن كما اذا قال معها واحدة فثبت من قصده قدر ما كان في نفسه وصار كانه قال قبلها
 واحدة وقمت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقمت ثنتان لان البعدي يصير صفة للاولى
 فتقتضى تأخير الاولى وليس في نفسه ذلك بعدما اوجبه وفي نفسه الجع فثبت من قصده
 ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك * واذا قال بعد واحدة وقمت واحدة لان البعدي
 صفة لثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكده الثانية بالبعدي لا تقع الثانية لما ذكرنا فثبت التأكيد اولى
 وصار كانه قال انت طالق بعد الاولى التى وقمت عليك * وعلى هذا الاصل لو قال له على
 درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلا نعت للمذكور أولا فكأنه قال درهم قبل
 درهم آخر يجب على * ولو قال قبله درهم قبله درهمان لانه نعت للمذكور آخر اى قبله
 درهم قد وجب على * ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان مائة بعد
 درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب لاجتماعهم من الكلام الا هذا * وفي قوله بعده درهم
 الاقرار بخالف لطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد
 الدرهم يجب دينارا في البسوط * فحين يهنا ان التقيد بالطلاق في قوله وحكمه في الطلاق
 ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور في شرح الجامع الصغير
 والبسوط لان الحاضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لا * وروى هذا الحديث عندك فهمته الاستحفاظ
 وكما لو قال لثابت الفاضلة لا تتطلب ضالكها عندي فهم منه الحفظ اى هي محفوظة عندي
 * وكما لو كان رجلا في مجلس فخرج احدهما وترك مائة وجب على الآخر الحفظ حتى
 لو تركه صار مائة بترك الحفظ فثبت ان الحاضرة تدل على الحفظ * وفي البسوط اذا قال فلان
 عندي الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى محتضلة القرب
 من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمت فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة *
 ولو قال عندي الف درهم دين فهمي دين لان قوله عندي يحتمل تفسيره باحد المحتملين فكان
 تفسيره صحيحا * وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت
 معانيها اذا قال لامرأته وقد دخل بهائت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة
 عندنا * واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رحمه الله تطلق ثلثا في ثلثة ايام في

ولو قال لامرأته قبل
 الدخول انت طالق واحدة
 قبلها واحدة تقع ثنتان ولو
 قال قبل واحدة تقع واحدة
 وبعد لتأخير وحكمه
 في الطلاق ضد حكم قبل
 لما ذكرنا ان الظرف اذا قيد
 بالكناية كان صفة لما بعده
 واذا لم يقيد كان صفة لما قبله
 هذا الحرف اصل هذه الجملة
 وعند الحاضرة حتى اذا
 قال فلان عندي الف درهم
 كان وديعة لان الحاضرة تدل
 على الحفظ دون القرب
 والوقوع عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق اقطاع وكله كل تجمع الاسماء قد جعل نفسه موقع
 الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلثا كالأول انت طالق في كل
 يوم * ولكنا نقول صيغة كلامه وصفه صفا بالطلاق في كل يوم وهي بالتطبيق الواحدة
 يتصف به في الأيام كلها وانما جعلنا كلامه اقطاعا لضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع
 بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدأ لم تطلق الا واحدة * بخلاف قوله في كل يوم
 لان حرف في ظرف والزمان ظرف الطلاق من حيث الوقوع فيه فايكون اليوم ظرفا له
 لا يصلح الند ظرفا له فتجدد اقطاع التحقيق ما اقتضاء حرف في كذا في المبسوط * وفي قوله
 كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطلق اخرى فهو كائى وتطلق ثلثا في ثلاثة ايام لانه
 اضمر حرف في * وكذا قوله انت على كظها أى كل يوم يبنى ان يكون على الخلاف فتجدد
 في كل يوم نهار عنده وعندنا هو نهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت
 على كظها أى ابدأ * ولو قال في كل يوم اومع كل يوم اوعد كل يوم تجدد عند كل يوم
 نهار لكن لا يدخل الليل في النهار حتى كان ان قربها ليل لان وقت النهار عندنا صحيح
 ضار كانه قال في كل يوم انت على كظها أى هذا اليوم فلا يدخل فيه ايل * وهذا أى التفرقة
 التى ذكرنا بين حذف الظرف وإثباته * لما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ
 الظرف كان الكل أى كل الأيام ظرفا واحدا للطلاق والنهار فإلغى التطبيق واحدا وظهور
 واحد * فاذا أثبت أى لفظ الظرف بلن قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد أى كل يوم باقراده
 ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعى مظهر فاعلى حدة
 فتجدد الطلاق والنهار على نحو ما قلنا في مسئلة الند من التفرقة بين حذف في وإثباته على
 منتهى اى حنيفة رحمه الله * وهذه المسئلة تؤيد مذهبه في مسئلة الند * فان قيل ان الأيوسف
 ومحمدا لم يفرقا في مسئلة الند بين حذف في وإثباته وهما فرقا بين حذف الظرف وإثباته
 فواجه الفرق لهما بين الموضعين * قلنا وجهه ان الند ظرف واحد بلا شبهة لا يستدعى إثبات
 في وضعه فاستوى فيه الحذف والاثبات فلما قوله كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا وانظرا
 الى لفظ كل بانه هو المتصّب بالظرفية وهو لفظ واحد * ويجوز ان يكون ظرفا متعددا
 نظرا الى ما نشيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدأ يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف
 في او ظرف آخر ووقع عليه القتل على القتل جعل ظرفا واحدا كالأبد واذ ذكر حرف في او ظرف
 آخر وانتقل عمل القتل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظرفا متعددا عملا
 بالجهين (قوله) ومن هذا الباب اى باب حروف المعاني حروف الاستثناء * ماها حروفا
 لان الاصل فيها كلمة الا وهى حرف فيكون الواقى جارية مجرى النج لها وهى عشرة * الأ
 وغير * وسوى وسوا * ولا يكون * وليس * وخلا * وعدا * وما خلا * وما عدا *
 وحاشا * وزاد ابو بكر بن السراج لاسيا * وشم بعضهم اليها بيد بمعنى غير *
 وزاد بعضهم لا بمعنى دح * وانما يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا قدمتهما كلام فيه

انما قال انت طالق كل يوم
 طلقت واحدة ولو قال
 عند كل يوم اومع كل
 يوم طلقت ثلاثا وكذلك
 انما قال انت طالق في كل يوم
 ولو قال انت على كظها أى
 كل يوم فهو نهار واحد ولو
 قال في كل يوم اومع كل يوم
 او عند كل يوم تجدد عند كل
 يوم نهار وهذا لما قلناه ان
 حذف اسم الظرف كان الكل
 ظرفا واحدا فاذا أثبت سار
 كل فرد باقراده ظرفا على
 نحو ما قلنا في مسئلة الندمون
 هذا الباب حروف الاستثناء

عوم كايكون فيما قبل الالافهما من معنى التثني على اختلافهما في الاصل فان ليس ولادخلتا على ماهو مثبت نصيرناه نيا * فاننا قال اعقت عيدي ليس سالما اولا يكون سالما لايتق سالم لان صناعه الاسلام والتقدير ليس بعضهم سالما اولا يكون بعضهم سالما كما ذكر في كتاب بيان حقائق الحروف * واصل ذلك الاى الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لاها لازمة للاستثناء في اصيل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء * ولان الموضوع لتقل الكلام من معنى الى معنى في سائر الابواب هو الحروف لا الاءاء والافعال كحروف الاستفهام وحروف التثني وحروف الشرط فكذا في هذا الباب * ومن ذلك اى وما عسى به غير * وهو من الاءاء للمعوق علامات الاسم * من التثني والالف واللام والاضافة * يستعمل صفة فكرة لانه فكرة بحيث لا يتصرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف * وانما وقع صفة للذين انصمت عليهم في قوله من اسمه غير المتضروب عليهم على احد التأويلين لان الذين انصمت عليهم في معنى الفكرة اذهو غير مقصور على معينين ومثله بمنزلة الفكرة كقوله * ولقد امر على اليمى يبنى * ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الامن من حيث انما يمد كل واحد منهما مقارن لما قبله * ولهذا المشابهة تقع المقام غير ايضا قليلا وتستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطي ما يمد ها وعليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الهة لفسدتا وقوله عليه السلام الناس كلهم موقى الا المبلون وقول الشاعر * شره وكل اخ مفارقة اخوه * لمر ابيك الا للفرقدان * اى غيرهم * ولهذا قالوا اذا قلله على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة لان الاءاء معنى غير ضار كانه قال على مائة هي غير درهمين * وعند من لا يستر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وقاسده يلزمه ثمانية وتسعون كالموقال الدرهمين بالنصب * ولما استعمل استثناء ولا بد من اعراب لاناس جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الاءاء استثناء * والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جئت رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جابا ولم يجى بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جئت القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجى * والثاني ان استعماله صفة يختص بالفكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالفكرة * وقد يقع معنى لا ايضا في نصب على الحال كقوله تعالى غير يغ ولا مادي فن اضطر جايما لا بغيا ولا عادي * وكذا غير تاترين انه * غير على الصيد * لقان على درهم غير حائق اى درهم منابر لمدائق وقد كان في ذلك الزمان درهم على وزن دائق فاكد القرآن الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو التثني وزنه وزن سبعة * والمدائق بالفتح والكسر قريطان والجمع دوايق ودوايق * وما يقع من الفصل الى آخره يبنى جعل محمد استثناء الدرهم من الدنانير من الاستثناء التقطع وهو بطريق المعارضة كاستاء الثوب منها * وجعل ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب * والحاصل ان بيان هذا يأتي في باب البيان (قوله) وسوى مثل غير يبنى فيانه يستثنى به * قال سيده كل موضع جاز في الاستثناء بالاجاز سوى ولذلك لا يكون استثناء اذا وقع

واصل ذلك الا ومساائل

الاستثناء من جنس البيان

فذكر في بيان شاء الله تعالى

ومن ذلك غير وهو من الاءاء

يستعمل صفة لفكرة ويستعمل

استثناء لقول لقان على درهم

غير دائق بالرفع صفة للدرهم

فيلزمه درهم تام ولو قال غير

دائق بالنصب كان استثناء

يلزمه درهم الادا قوا وكذلك

قال لقان على دينار غير

عشرة بالرفع يلزمه دينار

ولو نصبه فكذلك عند محمد

وعند ابى حنيفة وابى يوسف

رحمهم الله يلزمه دينار الا

قدر قيمة عشرة دراهم

منه وما يقع من الفصل بين

البيان والمعارضة تذكره في

باب البيان ان شاء الله وسوى

مثل غير وذلك في الجامع

ان كان في بدى دراهم الاثنته

او غير ثلثة او سوى ثلثة على

ما ذكرنا

بمدام مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا * والفرق بين غير سوى
 ان غيرا لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه فيضه تقول مررت برجل غيرك تقول
 برجل منك وسوى طرف فكان منصوبا ابدا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه
 معنى الظرف وان كان فيه معنى غير * وبين ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المنبوية مجرى
 الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا ينون الانزله في الدهن مقدرة فينبصونه
 نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت برجل
 سواك وينون مكانك وعوضا منك من حيث المنى فلزم ان ينصب انتصاب المكان لظرفية
 * وبما يدل على ظرفيته وقوعه على نحو جاني الذي سواك بخلاف غير * قال الامام عبدالقاهر
 وعلا يستعمل الاظرفا سوى لاقول فيالسمة هذا لسواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك
 وبرجل سواك فتجره مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا فيقدر في مكانك
 قلت قام مقامك وتزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك * هذا الذي ذكرنا هو مذهب
 سيويه ومن تابعه من البصريين * وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما
 بمعنى غير فيرب كبير متمسكين بليت الحامس * شعر * وليريق سوى العدوان داهم كما
 دانوا * ويقول الآخر * شعر * ولا ينطق المكروه من كان منهم * اذا جلسوا منا ولا من
 سوانا * فلولزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما نجر الثاني * والجواب ان اخراجه
 عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه
 الحالة الاظرفا * فيقول هو لا يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير * قال الاخفش اذا كان
 سوى بمعنى ظرفية ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل
 سواك وسواك اي غيرك كذا في الصحاح * وقد ذكرنا مسائل الجامع في فضل من
 فلا نبيدها (قوله) ومن ذلك اي من باب حروف الماني سروف الشرط اي كانت الشرط
 او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان هو حرف فهو الاصل
 في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف ساير الفاظ الشرط
 فانها تستعمل في ميان اخر سوى الشرط * وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كونه
 ما بعده شرطا * قالوا معنى كلمة ان ربط احدي الجملتين بالآخرى على ان تكون الاولى شرطا
 والثانية جزاء شفاع وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأني اكرمك شفاع الاكرام بالان
 * وانما تدخل اي حرف ان على كل امر اي شان سدوم لانه للتعن اول الحمل ومنه ان يوجد
 والحمل عليه لا يتحقق * على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز
 عن المستحيل وعن القفل المتحقق لاحالة كعبه لعد بالنظر الى المادة قال الامام عبدالقاهر
 ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا لا اسما الجزاء لا يقال ارطامت الشمس خرجت
 ومتى طلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت اول ما تخرج والجزاء بان موضوع على ان احد
 الامرين مفترق الى صاحبه في وجوده وانتفاء احدهما بوجوب انتفاء الآخر * وقوله ليس

ومن ذلك حروف الشرط
 وهي ان واذا واذا ما ومتى
 ومتى وكل وكذا ومن وما وانما
 تذكر في هذا الكتاب من
 هذه الجمل ما يتنى عليه
 مسائل اصحابنا على الاشارة
 واما حرفان فهو الاصل
 في هذا الباب وضع للشرط
 وانما يدخل على كل امر
 ممدوم على خطر ليس بكان
 لاحالة

بكان لاجل تأكيده * قال شمس الاثمة رحمه الله الشرط فعل متعذر في المستقبل هو على خطر الوجود قصد فيه اوائبته ولا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى ان امرئ هلك وان امرأة خافت من قيل الاضرار على شريعة التفسير اومن باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم * واثره اى اثر حرف ان يمنع العلة عن الحكم اى يمنعها عن انعقادها علة للحكم * حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فيثبت يصير ما ليس بعله علة * وعند الشافعي اثره ان يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانعقاد وسبب ترك الكلام فيه مشروعا بعد ان شاء الله تعالى وعلى هذا اى على ان ان الشرط المحض قلنا اذا قلنا لامرأة ان المطلق كانت طالق قلنا لم يطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان الشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يثبت بوجود هذا الشرط ما فيها حين فهو كقولها ان لم آت البصرة كانت طالق * ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قيل موته يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحث * فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم القرار * ولا يقال الملق بالشرط كاللفظ له لدا الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكما بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل ملكها بالطلاق في هذه الحالة * لا نقول هو امر حكى فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التعليق من القدرة وانما يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان الماقل اذا علق الطلاق او المتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه يزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق والاعتناق في هذه الحالة شرعا * وان ماتت المرأة وقع الطلاق ايضا قبل موتها * وذكر في التوادر انه لا يقع لانها لم تمت ففعل التعليق يتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التعليق * وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن ايقاع قبل موتها لانه لا يقع الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبل موتها بلا فصل * ولا ميراث للزوج لان الفرة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط * واعلم ان اذا من الظروف اللازمة نزل فيها وهو مضاف الى اى جملة ضلوة وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فاسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الاستقبال مجعول الشان لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا احتس اذا بالجملة الفعلية * وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كقوله تعالى والجل اذا بهت * وذكر الامام عبدالقاهر ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر كبيت الكتاب * ترفع لى تحذف والله يرفع لى * تاراً اناخذت نيرا نهم قد * قال والاختيار ان لا يجزم بها لاهم وضوعها على ما يناسب التخصيص ويبعد من الابهام الذى يتعصبه ان * الاراك قول آتيك اذا احمر البسر بمنزلة فوقك آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ولوقلت آتيك ان احمر

قول ان ذرتى آكرمتك
ولا يجوز ان جاء غد
آكرمتك واثره ان يمنع
العله عن الحكم اصلاحه
يبطل التعليق وهذا يكثر
استكه وعلى هذا قلنا اذا قل
الرجل لامرأة ان لم اطلقك
كانت طالق قلنا انها لا تطلق
حتى يموت الزوج فيطلق
في اخر حيوته لان العدم
لا يثبت الا بقر ب موته
وكذلك اذا ماتت المرأة
طلقت قلنا قبل موتها
في اصح الروايتين واما اذا
قال من مذهب اهل اللغة والتسوي
من الكوفيين فيها انها تصلح
لوقت وللشرط على السواء

فيجازي بأمرة ولايجازي بها أخرى فإذا جازي بها فاما يجازي بها ﴿ ٥١٤ ﴾ على سقوط الوقت عنها كما حارفت شرط

البصر لم يستقم لان احرار البصر ليس بمله للآتيان وإذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قوك اخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا تكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كافي قوك اخرج ان خرجت ﴿ قال ومن جازي بها فاجل على ظاهر الحال وهو ان خروجك لما تعلق بوقت خروج الآخر صار كان هذا سبب له فدخله معنى الجزاء ﴾ ونظير اذا في ان معنى المجازاة دخله ولايجز به الذي قاتك قول الذي فعل كذا فله درهم بمعنى ان فعل انسان فله درهم ثم لايجز به (قوله) فيجازي بها اي بكلمة اذا امره ولايجازي بها اخرى اي تستعمل للشرط ويرتب عليها الجزاء مرة وتستعمل لوقت مرة والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كافي سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد الماني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله ﴿ وعند البصر بين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كفي واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ﴾ والخلاف المذكور فقوله اذالم المطلق قات طالق فيها اذالم ينوشا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق والمجازاة بها اي بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام وموضع الاستفهام مثل قوك متى القتال اودى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في معنى الازم منها في اذا لانها في معنى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جازئة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها ﴿ وانما تدخل لوقت اي لقادة الوقت الحاصل ﴾ على امر كافي اي موجود في الحال كقوله ﴿ شر ﴾ وانما تكون كربة ادعى لها ﴿ وانما يحاس الحيس يدعى حنبد ﴾ او منتظر لإعانة كقوله تعالى اذا الشمس كورت لان ذلك سيوجد قطعا وتستعمل للمفاجأة ﴿ اذا المفاجأة هي الكائنة بمعنى الوقت الطالبة تاسبا لها وجلة تصاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل في اذا هذه معنى المفاجأة وهو باطل لا يظهر لاستغناء هم عن اظهار قوة ما فيه من الدلالة عليه ﴾ والتي يدل على ذلك قوك خرجت فاذا زيد باباب اذلو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بقاء وهو باطل ﴿ وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجأة والمفاجأة لا يحتمل معنى الشرط بوجه ﴾ قال الامام عبد القاهر زعمنا مجاب به الشرط اذا في قوله وان تصبهم سبعة بما قدمت ايدهم اذاهم يقتطون فهم مبتدأ ويقتطون خبره وانما بمنزلة الفاء في تعليق الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجأة على التقريب الذي يدل عليه الفاء قاتك اذا قلت مررت به اذا هو بعد مناه مررت فيحضر قوك هو بعد فاذا بمنزلة قوك فيحضر قوك متضمن لمعنى التقريب الذي هو في الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل اذاهم يقتطون في موضع جزم لوقوعه وقع يقتطوا اذ قيل وان تصبهم سبعة يقتطوا وهذا كان كذلك اي واذا كان اذا استعمالها ذكرنا من الماني كان مفسرا اي معلوما من وجه من حيث ان وجوده في المستقبل

تعالى اذاهم يقتطون واذا كان كذلك كان مقسرا من وجه ولم يكن مضافا بكن شرطا (معلوم)

وهو قول ابو حنيفة رحمه الله واما البصريون من اهل اللغة والتخوف فقالوا انها لوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى قاتم الوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذاعة لازمة بل هي في حين الجواز والى هذا الطريق ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بانه فيمن قال لامرته اذا لم اطلقك قات طالق في قول ابو حنيفة رحمه الله لا يضر الطالق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف يقع كافر من العين مثل قات لم اطلقك لان اذا اسم لوقت بمنزلة سائر الظروف وهو لوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصا فتقبل كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حيفت ولا يصح ان هنا وقال آتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وتردنا هو اصله واذا دخل للوقت على امر كان منتظرا لاحالة كقوله اذا الشمس كورت وتستعمل للمفاجأة قال الله

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا * فلا يصلح شرط لان الشرط ماهو متردد الوجود
 في المستقبل على ماسر * الا انه اى لكنه قد يستعمل في الشرط * مستمرا اى مجازا لا ذكرنا
 من التاسعة مع قيام معنى الوقت * ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والجواز * لا تقول
 لانا في بينها في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التلقف * واذا
 ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان حال عن الايقاع * وكسكت وجد ذلك الوقت فتطلق * ثم
 استدل بالحكم فقال الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالجلس كالمو قال
 متى فلو كان اذا لشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت
 مشيتها بالقيام عن المجلس فلم انه لوقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه امنا
 باعتبار دلالة على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم براءة معنى الشرط كان حرفا كان
 ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ونحوها واحتج القرأ وهو
 ابو زكريا يحيى بن زياد القرأ لثب اى لكونه لشرط المحض بقول الشاعر والشعر لو احسن
 الفضلا يوصى به واوله * شعر * اجبل انى كنت كاره قموه * فاذا دعيت الى المكلم فاجعل *
 * اوسيك يا بنى اتى لك ناسح * طين يرب الدهر غير منقل * الله فاقه واوف بنقره *
 * واذا حلفت بما ربا فتحلل * واستغن ما غناك ربك بالثنى * واذا تصبك خاصة فتجمل *
 * واذا تجاسر عند غفلك مرة * امر ان فاعمد للاسف الاجل * وفي بعض الروايات
 * انى ان ابك كارب يومه من كرب الشئ فاذا دعا * اوسيك يا صامى لك ناسح * طين يرب
 الدهر غير منقل * من غفلت الابل اى شدت عقاله * والطين الحاذق يقول ان ابك قريب
 يوم موته او كرم قومه فاعمل بضميحتى تاتي بصروف الدهر طامغير طافل او غير متروع عن
 العلم بها * فن نصائحى ان تمد نفسك غنيا بالثنى وتظهر ذلك ما غناك الله واذا اساتك مسكنة
 وفقر نفسك بالصبر على الفعل الجليل اى اصبر صبرا جليا من غير جزع وتكوى * اومنى
 تحمل اظهر الثنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يفت الناس على حالك * اومناه كل الجليل
 وهو الشحم المذاب تنفعا * اتاما معانا نصيب خاصة بلا شبهة لان اسابة الخاصة من الامور
 المترددة وكلما اذا كانت بمعنى الوقت اتما تستعمل في الاسرار الكائن والمتنطر الذى لارب فيه
 عادة او شرطا نحو عجيء الند والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا هنا بمعنى الشرط وبقي
 معنى الوقت فيها ما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور
 الكائنة بالاحالة فاستعمالها لشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها * فلن قيل يبنى ان تحمل
 على متى حتى يبقى الوقت فيها متبرا وان جوزى بها كفى متى * قلنا لو ضلنا ذلك بزم منه ترك
 خاصيته وهى الدخول في الامور الكائنة. اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرناه * وذكر في بعض الحواشى
 ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن لخصم ان يقول اما سلم انه قد
 عجيء بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في اليد دليل على ذلك الاترى
 انه لو قيل ومتى تصيبك خاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى الوقت

الا انه قد يستعمل فيه
 مستمرا مع قيام معنى
 الوقت مثل متى مع ان
 الجازاة في متى الزم ومع
 هذا لم يسقط عنه حقيقة وهو
 لوقت فهذا اول نصار
 الطلاق مضافا الى زمان حال
 عن ايقاع الطلاق الاترى
 ان من قال لامرأته انت
 طالق اذا شئت لم يتقدر
 بالجلس مثل متى بخلاف
 ان ولا يصح طريق ابي
 حنيفة رحمه الله عليه الا ان
 ثبت ان اذا قد يكون حرفا
 بمعنى الشرط مثل ان وقد
 ادعى ذلك أهل الكوفة واحتج
 القرأ لثب بقول الشاعر
 استغن ما غناك ربك بالثنى
 واذا تصبك خاصة فتجمل
 واتما معناه وان تصيبك
 خاصة بلا شبهة واذا ثبت
 هذان الوجهان في اذاعلى
 التعارض اعنى معنى الشرط
 الخالص ومعنى الوقت وقع
 الشك في وقوع الطلاق
 فلم يبق لك وجه الشك
 في انقطاع المشية بعد الشبوت
 فيها استشهدنا به فلا يظلم
 بالشك

(قوله) وكذلك اذا ما بين لا يترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيها ذكرنا من الاحكام * الان دخول ما تحقق معنى المجازاة باثاق بين البصريين والكوفيين * وما هذه تسمى السلطة ومعنى السلطة ان تجمل الكلمة التي لا تملقها بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتى اكرمك فاهى التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف (قوله) واما متى الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم لوقت للمهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاقى حتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم لوقت المهم * ولهذا المعنى جعل نائبا عن ان في الشرط اذ كان اللازم في قولك متى تأتى اكرمك ان قول ان تأتى يوم الجمعة اكرمك وان تأتى يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فثبت متى فحصل المقصود * والتصل بين اذا ومتى ان اذا لامود الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون قول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلوة قت ولا يصلح في مثل هذا متى وقول متى تخرج اخرج مع من لا يتيقن بمخرجه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقادون وقت فذلك كان مشاركا لان في الابهام لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان * فلم في باب المجازاة يعني فلهذه المشاركة لزم متى في باب المجازاة اى المجازاة به لانه يبنى في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت واتفاقه * واما في موضع الاستفهام فانما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم اضمار حرف ان فوقع الطلاق عقيب العين بالافضل لوجود شرط الخت وهو الوقت الخالى عن الايقاع * وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار الابهام يسم الازمنة وكذلك متيا يبنى كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متيا بل اولى لانه اذا دخل ما عليه يصير للجزء المحض ولا يصلح للاستفهام * ومن وما يدخلان في هذا الباب اى باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لا يتاؤل عينا * ونحوه في ان من وما لابهامهما دخلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للمتكلم وتخصيص كل واحد من الاقراء بالذكر متسر او متعذر ومن وما يؤدى الى هذا المعنى مع الابهام وحصول المقصود كما مناب ان قيل من تأتى اكرمه وما تصنع اصنع * والمسائل فهما كثيرة مثل قوله من شاء من عيى عتقه فهو حر * من دخل هذا الحصن فله رأس * من دخل منكم الدار فهو حر * واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اى تقول ما تصنع اصنع وفي التزيل ما نسخ من آية اوتسها نأت مجربها او ثلها * ما صبح الله الناس من رجة فلا يحسب لها * ولا يتعلق به من مسائل الفقه شيء ولم يستعمل الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقائق الحروف (قوله) وقدرى عن ابى يوسف الى آخره * اعلم ان لوفيه معنى

وكذلك اذا قاما متى فاسم لوقت للمهم بلا اختصاص فكان مشاركا لان في الابهام فلم في باب المجازاة وجزم بهما مثل ان لكن مع قيام الوقت لان ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم يملك عقيب العين وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متيا وقد سبق تفسير كلا وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لابهامهما والمسائل فهما كثيرة خصوصا في من

الشرط لان معناه تملق احدى الجملتين المتباينتين بالآخرى على ان يكون الثاني جوابا لاولى كان ولهذا يتعقب الفعل تحقيقا او تقديرا * الا ان لو للماضى قول لوجسى لا كرمك وهو معنى قولهم لولا امتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثانى لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتاع الاول لان الفعل فى الزمان للماضى اذا عدم استحالة إيجاده فيه بعد كان الثانى ايضا متصفا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لمبدم لودخلت الدار لمتقت ولم يدخل المبدى البارئ فى الزمان الماضى ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يمتنع لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولا يمتنع لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علنوا التمسك بالدخول الذى يوجد فى المستقبل لان لولموا دخلها كلة ان فى معنى الشرط يستعمل فى الاستقبال كان يقال لو استقبلت امرى بالتوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت * وقال تعالى وللمؤمنين خير من شرك ولو احييكم اى وان احييكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون كما ان ان استعمل بمعنى لو قال تعالى اخبرنا ان كنت قاتله فقد علمت * وعليه يخرج ما ذكره فى الكتاب انت طالق لودخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سبابة فى نوادره عن ابي يوسف قال ولو نزلت ان كذا فى كتاب بيان حقائق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره شمس الاثمة فى اصول الفقهاء وليس فى هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله * والى ان هذه المسئلة من التوارد اشار الشيخ بقوله وقد روى * وقوله لان فيها معنى الترتب اى الانتظار معناه اذا كان الفعل الذى بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيصور فيه الترتب * ثم اللام تدخل فى جواب لو لتأكيد ارتباط احدى الجملتين بالآخرى قال الله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لقد دنا * ويجوز حذفها كقوله تعالى لو نشاء جملنا اجابا * ولا تدخل الفاء فى جوابه لان الفاء انما تدخل فى جملة لو كان مكاتها الفعل المضارع انجزم وكلة لولا تفضل فى الجزم اصلا لانها للماضى والجزم يخص بالمضارع على ما صرف * ولهذا قال ابو الحسن الاهوازي انما قال لامرأته لودخلت الدار فانت طالق وقع الطلاق فى الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لا تدخل فى جواب لو كان الواو لا تدخل فى جواب ان * قال صاحب كتاب بيان حقائق الحروف هو كقول الاهوازي ان الفاء لا تدخل فى جواب لو عند الحاجة باختلاف ما عند الفقهاء فليس كذلك لاني سألت القاضي الامام المصنف المسمى عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لودخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار وما سألته عن الدية والملة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان فيجوز دخول الفاء فى جوابه * قال ولان الفقهاء لا يمتنعون الاصراب لان السامة تخطئ وتصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زيت بكسر التاء ولامرأته زيت بفتح التاء يجب حد القذف فى الصورتين لما ذكرنا (قوله) وكذا قول الرجل انت طالق لولا صحتك * لولا لامتناع الشيء لوجود غيره زبدت على لوكلة لا تخرجه من امتناع الشيء لامتناع غيره * وتسمى لاهذه المنية لى الحرف * ولا يقع بعدها الا

وقد روى عن ابي يوسف
ومحمد فمين قال انت
طالق لو دخلت الدار انه
بغيره قوله ان دخلت
الدار لان فيها معنى الترتب
فعمل عمل الشرط وكذلك
قول الرجل انت طالق لولا
صحتك وما شبه ذلك غير
واقع لما فيه من معنى الشرط

الاسم المبتدأ فإذا قلت لولا زيد كان مرفوعاً بالابتداء واخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود
لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفاً لازماً لطول الكلام بالجواب الذي هو قوهك لكان كذا
ولان الحال بدل عليه * ويدخل في جوابها اللام لأنها كيد ايضاً فإذا قال انت طالق لولا
صحتك اولولاً حسنك اولولاً جيك ايضاً لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدى
الجلتين المتبقيتين بالآخرى وامتاع الجزاء وائر الشرط هو الربط والتمنع الا ان في الشرط
الحقيقي يتوقف وقوع الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا توقع للجزاء اصلاً لانه لا يستعمل في
المستقبل * ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نعم عليه شمس الاثمة في اصول الفقه لان الاستثناء
وهو قوله ان شأهه يخرج الكلام عن الإيجاب والاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة
الآتية انما لو زال حسنها او مات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك اولولاً زيد لا يتعلق * وقد روي
ابراهيم بن رستم عن محمد رحمه الله في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك اولولاً حسنك
انها لا تتعلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد في قوله انت طالق
لولا دخولك الدار انها لا تتعلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء (قوله) وذكر ابي محمد
في السير الكبير باباً الى آخره * قال شمس الاثمة رحمه الله في شرح السير الكبير اذا حضر
المسلمون حصناً فاشرف عليهم رأس الحصن فقال امنوني على عشرة من اهل هذا الحصن
على ان اتجه لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو امن من عشرة معه لانه استأمن نفسه
نصاً بقوله امنوني والتون والياء يكتي هما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط في قوله على عشرة
وقد شرط امان عشرة منكراً مع امان نفسه ففرقنا ان المشرة سواء * ثم الحيار في تعيين
المشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاهباً من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس
بذئ حظ باعتبار انه داخل في امانهم فقد استأمن نفسه بلفظ على حدة وليس بذئ حظ
باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح منه ففرقنا انه ذو حظ على ان يكون ميسراً لمن
تناوله الامان منهم باعتبار ان التمين في الجهول كالإيجاب المبتدأ من وجه * ولو قال امنوني
وعشرة على ان اتجه لكم قالامان له ولمشرة سواء لان حرف الواو للعطف وانما يطفئ
الشيء على غيره لانه في كلامه تنصيص على ان المشرة سواء * فان لم يكن في الحصن
الا ذلك العدد او اقل فهم امنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى
ايمانهم * وان كان اهل الحصن كثيراً فالحيار في تعيين المشرة الى الامان لان المتكلم ما جيل
نفسه ذاهباً في امان المشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامان هو الموجب
لهم للامان قاله التميمي * وان رأى ابن جمل المشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من
اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال امنوني بمشرة من اهل
الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء لا لصاق فقد الصق امان المشرة بامانه
وانما يتحقق ذلك اذا كانت المشرة سواء قال شمس الاثمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل
به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة امنوني فمشرة لان الفاء من حروف

وذكر في السير الكبير باباً بناء
على معرفة الحروف التي
ذكرت امنوني على عشرة
من اهل الحصن قال ذلك
رأس الحصن فقلنا وقع عليه
وعلى عشرة غيره والحيار
اليه ولو قال امنوني وعشرة
فكذلك الا ان الحيار الى امام
المسلمين ولو قال بعشرة
فمثل قوله وعشرة ولو قال
في عشرة وقع على تسعة
سواء والحيار الى الامام

الطيف وهو يقتضي الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنوني عشرة فاما الباء فيصحب الاعراض فيكون قوله امنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطكم من اهل الحسن عوضا عن امانى وهذا الامنى له في هذا الجنس من المسائل فرقا ان الصحيح قوله امنوني عشرة وثو قال امنوني ثم عشرة كان هذا والاول سواء والعشرة سواء لان كلمة ثم التعقيب مع التراخي وهذا تين ايضا ان الصحيح في الاول قوله عشرة لانه بدأ بما هو المصطفى مطلقا ثم بما هو المصطفى على وجه التعقيب بلا مهلة ثم بما هو التعقيب مع التراخي ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير عند تقرير هذا النقط قيل ولا يجزى هذا غلط لانه من باب حذف المضاف واقله المضاف اليه مقامه عند عدم الالباس والتقدير امنوني بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنوني استغنى عن ذكره تأييدا والباء حينئذ قديمة معنى الالباس والامتناع كقوله تعالى ثبت بالدين وكهولهم خرج زيد بسلامة ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا السارق كالحداد اى تضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة على معنى المؤن بل هي لماني جمعا ففهم ولكن الموجب لقول الناطق ما ذكر ان تحلل الباء بين حروف المطب غير مناسب لان الظاهر نسق المتجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها فغير قاسد على ما ذكرنا ولو قال اخذ لكم على اثم في عشرة من اهل الحسن او على ان يؤمنوني في عشرة فهو امان وتسعة منه لان حرف في الظرف وقد جعل نفسه في جملة العشرة الذين اتى الامان لهم فلا يتناول ذلك التسعة معه لانه لو تناول عشرة سواء كان هو امانا في واحد عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه في جملة العشرة فان قيل فتدجيل العشرة هنا غير لائق لنفسه والمظروف غير الظرف قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه الظرف ولا يتحقق ذلك في العدد الا بالطريق الذى قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلوني احد العشرة الذين تؤمنونهم فان قيل فاذا لم يكن جملة على معنى الظرف حقيقة بنى ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى داخل في عبادى او بمعنى على كقوله عزاسمه اخبارا في جذوع النخل وباعتبار الوجهين ثبت الامان لعشرة سواء قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب حملها على ذلك بحسب الامكان وذلك في ان يكون هو احدهم داخلا في عددهم فلماذا لانحمله على الجاز ثم الجاز في التسعة الى الامام لالى رأس الحسن لان جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سواء من العشرة في التسعين لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم اتمامه لاعلى ان يكون هو مينا لهم وقد نال مسائل بقى الامام موجبا لامان التسعة غير اعيناهم قاله بيانه ولو قال امنوا لعشرة من اهل الحسن فله عشرة مختار اى عشرة شاء فان اختار عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواء قال عشرة امنون وهو في لاه ما استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكورة ولكن بقوله لى شرط لنفسه ان يكون ذا حظ ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فرقا انه ذو حظ على ان يكون هو المعين لعشرة وتسعة فيما وراء ذلك كنفس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولو قال امنوا لعشرة على
عشرة لا غير لرأس الحسن
ان يدخل نفسه فيهم والجار
فيهم اليه وذلك يخرج على
هذه الأصول

نصا فان عين نفسه في جملة المشرة صار آتيا بجملة التهمة الذين عنهم مع نفسه وان عين عشرة
سواء فقد تبين حكم الامان فيهم وصار هو قياً كبير من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا
لاجل عشرة واوجوب الى حق تبين عشرة تؤمنونهم * وروى ان مثل هذا وقع في زمان معاوية
وكان الذي يسمى في طلب الامان لاجماعة قد اذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه
فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ فاخذ وقتل * وقيل صاحب القصة ابو موسى
الاشعري وذلك زمن عمر رضي الله عنهما استأمن اليه سابر ملك السوسى لشمرة من اهل
يته ونسى نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه * هذا كله من لطائف تقرر شمس الانمحرقة الله *
وذلك اى ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب
(قوله) ومن ذلك اى من باب حروف المعاني كلمة كيف * كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك
آخره لالتقاء الساكنين وهى على الفتح دون الكسر لكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال
وانه وان لم يكن ظرفاً حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى
على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اى حال هو صحيح ام سقيم فاعدام قائم الى آخر ماله
من الاوصاف * وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظروف لانه متضمن للحال
والحال جارية مجرى الظروف لانها مفعول فيها على ماصرف * قال سيبويه كان القياس ان يكون
شرطاً لانه يدل على الحال والاحوال شروطاً لا يدل على احوال وصفات ليست في البدل
كالصفة والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ
تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس وان
تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه في الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى يتصور
وقوع الشرط عليه * وذكر في الصحاح اذا ضمنت اليه ماصح ان مجازى به كقولك كيفما
تقل اقل * واذا ثبت انه السؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لامرأته انت طالق
كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولاً بها فقد بائت لالى عدة ولا مشية
لها وان كانت مدخولاً بها فالتطليقة الواقعة رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك * فان شامت
البائة وقبى نواها الزوج كانت بائنة * وان شامت ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلثا * وان شامت
واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية * وان شامت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة
بائنة فهي واحدة رجعية لانها شامت غير مائى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يستر * وعند
ابن يوسف ومحمد رحمه الله لا يقع عليها شئ ما لم تشأ فاذ شامت فالتفريع كاقال ابو حنيفة * وعلى
هذا لو قال لبيد انت حركيف شئت عتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول
الشيخ والا بطل ولا وقع عنده ما لم يشأ في المجلس كذا في المبسوط * فلو شاء عتقا على مال او الى
اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل عنده وهو حر * وعلى قياس قوله ما ينبغي ان يثبت
ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رآته في كتاب * مما هو لان انه جعل الطلاق مفوضاً الى
مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقوله انت طالق ان شئت او كم شئت اوحيت شئت لا يقع شئ

ومن ذلك كيف وهو
سؤال عن الحال وهو اسم
للحال فان استقام والباطل
ولذلك قال ابو حنيفة
رحمه الله في قول الرجل
انت حركيف شئت انه يقع
وفي الطلاق انه يقع الواحدة
ويبقى الفضل في الوصف
والقدر وهو الحال مفوض
بشرط نية الزوج وقالا لا
قبل الاشارة فانه ووصفه
بجملة اصله فعلق الاصل
بشمله

مامثناً وهذا لانه ما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك قنوضاً لنفس الطلاق اليها ضرورة
ان الوصف لا ينفك عن الاصل * يوضحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية
كالنيونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون وصف
لا يوجد وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتملقه فصار الطلاق على اى وصف شامت
مفوضاً اليها * وابو حنيفة رحمه الله يقول انما يتاخر الى مشيتها ماعلقه الزوج بمشيتها دون مالم
يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق فيكون هو مشجراً اصل الطلاق ومفوضاً للصفة الى مشيتها
بقوله كيف شئت الا ان في غير المدخول بها وفي التلق لاشية في الصفة بعد اذ اعاد الاصل فيلغو قنوضه
الصفة الى مشيتها بعد اذ اعاد الاصل وفي المدخول بها فيها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل عند اى حنيفة
بان يحمله باناً وثلاثاً على ما عرف فيصح قنوضه اليها * فان قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف النيونة
بعد اقضاء المدة فيمكن ان يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج لكنه لا يحتمل الوصف
بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلثاً فينبغي ان لا يدخل في تصرف المرأة بقوله كيف شئت
قلنا يحتمل ان يصير ثلثاً بضم التثنية اليه وان كان الواحد لا يتبدل في نفسه حقيقة ثم باتضمام
التثنية اليه يتغير حكمه بان لا يبقى موجبا لرجعة وصار مؤثرا في الحرمة الفليضة فصار في معنى
الصفة فيصح قنوض الزوج اليها بلفظ كيف * يوضحه ان الاستخبار عن وصف الشيء
وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله يقدم وقوع اصل الطلاق في ضمن قنوضه المشية اليها
فان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر * شر * يقول
خليلي كيف صبرك بعدنا * فقلت وهل صبر فيسأل عن كيف * بخلاف قوله كم شئت لان
الكمية استخبار عن العدد فتقتضي قنوض العدد الى مشيتها واسأل العدد في المددوات
الواحد الا ترى ان من قال لآخر كم مملكت استقام الجواب عنه بالواحد * وبخلاف قوله حيث
شئت اوان شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع في مكان يكون واقفا في الامكنة
كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كانه قال انت طالق في اى مكان شئت الطلاق *
فان قيل كيف قد تنضاف الى موجود فيصير استقباضاً وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعلق
الاصل باوصافه بالمشية كما في قوله افضل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت فيكون كيف
في قوله انت طالق كيف شئت دالا على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيتها كما انه في قوله
افضل كيف شئت يدل على ان الفعل يتكون منه بمشيتها * قلنا انا لانكر دخوله كيف على
معدوم سيوجد ولكن قولنا لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله افضل
وطلق لطلب الفعل والقنوض قبل دخوله كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق
في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخوله كيف
عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل * فاقاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام
وما لا ماعنى كلام الناس عرفوا استعمالاً كذا في الاسرار والميسوط * واعلم ان معنى الاستفهام
قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى

كيف يصنع اى الى حال سنته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال اى انه قد يكون اما للحال من غير معنى السؤال فيه كافي مسئلتا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولوبقى فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها * انه اذ افاع لانه لا ووصف للحرية بعد الوقوع ليعلم بالمشية ويسبق الفضل على اصل الطلاق في الوصف اى اليئونة * والقدر اى المدد * وهو الحال اى الفضل هو الحال التى تبدل عليها كيف مفوضا اى الى المرأة * بشرط نية الزوج يعنى فى حق المدخول بها لانه لا يبقى فضل بعد الوقوع فى حق غير المدخول بها ليعلم بالمشية كافي الحرية * ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل بإثبات ما فوض اليها اعتبارا بعمامة التفويضات * لا تقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين اليئونة والمدد فيحتاج الى التبيين احد المحتملين * وعن ابى بكر الرازى ان نية الزوج ليست بشرط * وذكر الطحاوى فى مختصره ان لها ان يجعل الطلاق بائنا وثلاثا فى قول ابي حنيفة رحمة الله فقد جعل الطحاوى المشية اليها فى اثبات وصف اليئونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاعت المرأة ثلاثا او واحدة بائنة وقع ما وقعت بالافتاق * اما على اصل ابي حنيفة فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه فى اثبات الوصف * والزواج متى اوقع طلاقا رجعيا يملك ان يجعله بائنا وثلاثا عنده فكذلك المرأة * واما على قولها فكذلك تملك ايعاز البائن واجماع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت كذا فى الفوائد الظهيرية * وقالا ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والمناق والبيع والتكاح ونحوها * فحاله مثل كون الطلاق مثلا بائنا ورجعيا * ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا * والظاهر انه ترادف * بمنزلة اصله لان وجوده للممكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده بالآراء واوصافه كوجود التكاح يعرف بآراءه وهو نبوت الحبل ووجود البيع بآراءه وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذى هو بمنزلة السبع من وجه يتعلق ايضا (قوله) واما كم فاسم لكذا كم اسم غير متمكن موضوع للكتابة عن الاعداد * وفى السجاح كم اسم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما ما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكسبة * فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او اثنين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله مسلما بلامه البرزوى * وذلك لان كلمة كم اسم لعدد المبهم كذا ذكرنا والمدد هو الواقع فى الطلاق اما متضمنى كما فى قوله انت طالق اذا التقدير انت طالق طليقة واحدة وامامة كورا كافي قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم لعدد الذى هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت

واما كم فاسم لعدد الذى هو الواقع وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشية والله اعلم

طالق أى عدد شئت * ولما كانت هذه الكلمة تعد للمهم صارت طامة فكان لها أن تشاء الواحدة والثنتين والثلاث * ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت قيدت المشية بالجلس إلى ما ذكرنا إشار الشيخ في شرح الجامع الصغير (قوله) وأما حيث قسم لكان مهم * حيث اسم بمن من ظروف المكان كإن وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبني على الضم تشديدا له بالنائيات لانه لم تحيى الا مضافة الى جملة كذا قيل * ومنهم من بينها على الفتح استقنا لاكثره مع الياء * ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين * وحوث بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى المفرد وأما ما يؤوله الناس من حيث اللغة بالكسر فخطاء وإنما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ والخبر مضمرا وهو ثابت أو نحوه * فإذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية وثبوت بالجلس لما بناه من ظروف المكان والاتصال لخلق بالكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس * فان قيل اذالنا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبى ان يقع للحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسلمة في التجريد والكفاية * قلنا لما تكرر العمل بالظرفية جملة مجاز الحرف الشرط لمشاركتهما في الإهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستشارة أولى من الالفاء * فان قيل لم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفي رعاية معنى الظرفية * قلنا جملة مجازا لحرف ان أولى اذهو الاصل في باب الشرط وما رواه ملحق به كذا في الفوائد الظهيرية والله اعلم

﴿ باب الصريح والكناية ﴾

أما اعادة ذكر نظائر الصريح بعد ما ذكر بعضها في اول الكتاب ليني عليه بيان الحكم اذهو مقصود الباب * وحكمه أى حكم الصريح تعلق الحكم الشرعى * تعين الكلام أى نفسه وقيامه أى قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة أو مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك للمنى أو لم يرد * وهو معنى قوله حتى استغنى أى الصريح في إثبات الحكم عن الزمرة * فإذا اضاف الطلاق أو التناق مثلا الى الحل فبأن وجه اضافهما ثبت الحكم حتى لو قال بحر أو بطالق أو انت حر أو انت طالق أو حركت أو طلقك يكون إغناء نوى أو لم ينو لان عتبه اقيم مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحا فيه * وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فخرى على لسانه انت حر أو انت طالق ثبت التناق والطلاق لما ذكرنا * اما لو اراد ان يصرف الكلام بالية عن موجه الى محتملة فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فإذا نوى في قوله انت طالق رفع حقيقة القيد بصدق ديانة لاقضاء * وفصل الطلاق والتناق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والتناق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من المقود (قوله) وحكم الكناية ان لا يجب العمل به أى بهذا اللفظ الا بالية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال * لانه أى لفظ الكناية مستتر للمراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد * وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

﴿ باب الصريح والكناية ﴾

مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن الزمرة وكذلك الطلاق والتناق وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمي اسما الضمير كناية مثل القوانت ونحن

متعارفا أى من نظائر الكتابة الجواز الذى لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حيز التردد فكان كتابة ﴿ قاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضيع قدمه في دار فلان فاته عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا ﴿ ولذلك اى ولاستار المراد سى اسماء الضمير كتابة وقد بناه في اول الكتاب (قوله) وسى الفقهاء ببنى انهم سمو الالفاظ ائى لم يتعارف اضع الطلاق بها ككتابات بطريق الجواز لا بطريق الحقيقة لان الكتابة الحقيقية هى مسترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة الماتى غير مسترة على السامع لان كل واحد من اهل الانسان يعلم معنى البائن والحرام والبينة ونحوها فلا يكون ككتابات حقيقة ﴿ ثم بين وجه تسميتها ككتابات بطريق الجواز بقوله لكن الابهام فيها ينصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على اليقونة ولا بد لها من محل تحله وتظهر أثرها فيه وحلها الوصلة وهى مختلفة متنوعة قد تكون بالكساح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استمر المراد لوقوع الشك في المحل الذى يظهر أثرها فيه لانا لا ندري اى محل اراده ﴿ فذلك اى لهذا الابهام الذى ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكتابات الحقيقية ﴿ فسميت هذه الالفاظ بذلك اى باسم الكتابة مجازا ولهذا الابهام الذى ذكرنا احتج فيها الى التية ليعين اليقونة من وصلة التكاح عن غيرها ﴿ فاذا وجدت التية اى نوى وصلة التكاح وزال الابهام ظهر اثر اليقونة فيها وكان اللفظ طاملا بنفسه ﴿ وهو معنى قوله وجب العمل بموجبياتها اى بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكتابة عنه كما قال الشافعى رحمه الله ﴿ فان قيل لانسلم انما سميت ككتابات مجازا بل هى ككتابات على الحقيقة لان الكتابة ما هو مستر المراد على ما ذكر الشيخ في اول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستر على السامع بدون القرينة البالغة عليه فكان داخلا في حد الكتابة بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل التجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة الجمل ﴿ وقوله هذا الكلمات معلومة الماتى لا يجديه فضلا لها مع كونها معلومة الماتى مسترة المراد وكل كتابة بهذه القامة فان قوله طويل التجاد ككبر المراد معلوم المعنى لفعله لكنه مستر المراد ﴿ قلنا قد ذكرنا في اول الكتاب ان معنى الكتابة على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل التجاد تتحمل من طول التجاد مع انك تريد الى طول القامة ومن كثرة الرماذ الى ملازمه وهو الجود هذا هو الاصل في الكتابات وفي هذه الالفاظ الانتقال من معانيها الى شئ آخر فانك في قولك انت باين اوانت حرام لا تتحمل من اليقونة والحرم الى شئ اخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شئ آخر هو المراد وسماها فلما لم يوجد فيها ما هو الاصل فيها وهو الانتقال الى شئ آخر لاتكون ككتابات على الحقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستر على السامع فان المراد منها اليقونة والحرم والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عمله مستر عليه كما ذكرنا فلا يكون ما هو

وسمى الفقهاء بالفاظ الطلاق
الى لم يتعارف ككتابات
مثل البائن والحرام
مجازا لاحقة لان هذه
كلمات معلومة الماتى غير مسترة
لكن الابهام فيها ينصل به
ويسلم فيه فذلك شابهت
الكتابات فسميت بذلك
مجازا ولهذا الابهام احتج
الى التية فانما وجدت
التية وجب العمل
بموجبياتها من غير ان يجعل
عبارة عن الصريح

المراد مسترا مطلقا بخلاف قوله طويل التجاد فان طوله ليس بمقصود اصل بل المقصود الكنى طول القامة وذلك مستر * وتبين بما ذكرنا انه لمراد قوله هذه كليات معلومة الماعى غير مستر الماعى التى هى المرادة للمتكلم يعنى انها معلومة المراد والاستعار فى محل عملها فتخرج به عن حد الكتابة التى ذكره (قوله) ولذلك اى ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها بجملتها بوان لان معناها يدل على اليشونة والقطع والحرمة على ما صرف * وقوله واقطعت بها الرجة تفسير لكونها بوان * والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم فذهب على وزيد بن ثابت رضى الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بوان وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافى * ولقب المسئلة الكنايات بوان ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات الساق وكنايات الكاح على اصلا كالبية والبيع والتملك وعندنا هذا القبح مجاز كما بنا * والاختلاف فى الحقيقة راجع الى ان ما عاك الزوج اقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما اقاع اليشونة فليس فى ولايته وانما تقع حكما لسقوط المدة او لثبوت الحرمة القليلة اولو جوب الموض * وعندنا الطلاق نوعان رجى وبان فكما يملك الزوج اقاع الرجى يملك اقاع البان * واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان يجعل عاملة بنفسها اذ ليس فى ولايته اقاع البان وعندنا لا كان فى ولايته ذلك جملتها عاملة بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة فى المدول عن الحقيقة الى غيرها * حجة الشافى قوله تعالى الطلاق مرتان الآية ذكرى الطلاق بغير بدل وشرع بمده الرجة وذكر الطلاق بدلا ولم يذكر الرجة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فن قال ان الطلاق القاطع للرجة بغير بدل مشروع فقد خالف النص * ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجة فى الشرع لم يجعل قاطعا الا بالموض او بمعنى المدة او باتبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتبصيص على القطع كالبية لما شرعت موجبة لذلك مع القرينة وهى القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتبصيص بان قال وهى هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان البند لا يملك تغيير الشرع * ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع فى ضمن قوله بان فلا يجوز ان يلفظ صريحه لانا لنوقع الطلاق فى ضمنه بل نجعل قوله بان عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا فى غيره سقط حقيقته فى نفسه وكان الرجل فى هذه بمنزلة امراته قال لها زوجي طلقني نفسك فقالت انت قسى اوانا بان قلنا نطلقك بطلقة رجعية بلا خلاف لانها لم يملك الاطلاقا وبان انما يملك على سيد المارة عنه لاعلى حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى مالمك الاية على حقيقتها وما شرعها * والدليل عليه انه لو طلق امراته بعد الدخول ثبت له خيار الرجة ولو قال اسقطت الخيارا وقال طلقت على ان لا رجعة لى عليك لم يسقط لانه لم يجعل الاستسقاط كذلك اذا قال انت اوانت طالق لا ثبت اليشونة لانه لا يستفيد الاستسقاط خيار الرجة * وحجتنا ان الاية تصرف من الزوج فى ملكه فيصح كاقاع اصل الطلاق * وبانه ان الطلاق

وقد لك جملتها بوان
واقطعت بها الرجة

بالتكاح مملوك للزوج وماسار مملوكا الا للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بإزالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوك للزوج ملك التكاح والدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية الازالة وكذلك ملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له ثبت ان الابانة مملوكه فكان ايقاع الينونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب اعماله ما امكن * وكان ينبغي على هذا الاسل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان حكم الرجمة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والباين ليس في معناه لانه لا يجماع التكاح بخلاف الطلاق فانه يجماع فان من تزوج المطلقة صارت منكوبة ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت فتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوبة فكذلك مع خيار الرجمة بقيت مطلقة منكوبة ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور قيام التكاح ايقال حرام حلالا بما عرفت من زوجهما منكوبة فان لم يكن في معنى النصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعت بمحمل البيع بخيار والبيع البات فانما قال بيما بايزول هذا الاحتمال * وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك لنفسها في نفسها حتى يتأيد بما يقربها وهو القبض وبشرطه لا يتقوى وهنا قوله انت طالق لا يزول الملك بنفسه لضعفه فانه قوي لازم بل لانه غير مناف للتكاح فاذا قال تطليقة باينة فقد زال ذلك المعنى حين صرح بما هو مناف للتكاح * وما استدل به الخصم راجع الى ان لادليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلادليل ساقط وقدا قنا الدلالة على ذلك فتبين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلادليل وان قاس قاس على المدول عن القياس وان الاستدلال الصحيح منا كما في الاسرار والمبسوط (قوله) الا في قول الرجل اعتدى استثناء من قوله سميت كناية مجازا او من قوله وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اى الا في قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لا تمذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فكون اعتدى ذكرا لازم واردة للمزوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير المدخول به لقوله انت واحدة * ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر معنى الواقع بهذا اللفظ عند التية تطليقة رجعية لا بينة لان وقوع الينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب قال اعتدى مالك اى احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع التكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عملا بنفسه * الا ان قوله اعتدى محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعى عليك او اعتدى الدرهم او اعتدى من التكاح اى احسب الاقراء فانما نوى الاقراء * وجب اى ثبت هذه التية او هذه اللفظ بمدايته الطلاق ببدل الدخول بطريق الاقتضاء لانه لا امرها بالاعداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجب ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه

الا في قول الرجل اعتدى لان حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك في التكاح والاعتداء محتمل ان يراد به ما يمد من غير الاقراء فانما نوى الاقراء ازال الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرفع بانبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينة * فذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقضاء كان رجيا ولا يقع اكبر من واحدة وان نوى (قوله) وقبل الدخول جعل مستمرا محضا عن الطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى هنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنس والاجماع فجعل مستمرا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستمر الحكم لسيبه * وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المطلق فاما اثباته قبل الدخول فجواز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بخطوط تحقيقا ولا قدرا * فان قيل كيف صحت استمارة المسبب للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا يجوز * قلنا قد بينا في ذلك الباب ان المسبب اذا كان محضا بالسبب جازت الاستمارة من الطرفين * يؤيده ما ذكره الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق يوجب المدة على ما عليه الاصل لا يفتك المدة عن الطلاق ولا الطلاق عن المدة على ما هو الاصل في النكاح اذا نكح للدخول لانه لم يدخل فكان الدخول فيه اسلا لاعراضه والسبب اذا كان متصلا بالسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما كتابة من الآخر كما في قوله تعالى اخبارا انى رأتى اعصر خرا وكما قاله مع المأطول * ولا قال المدة لا تختص به قلنا تجب على ام الولد من غير طلاق * لا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم التكوحة واخذ زوال هذا الفراش شيئا بالطلاق فوجب المدة لانها ثبت بالشبهة * او تقول المراد من السبب الملة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد الملة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضع الشرع على حكم واسم الملة على ما يستتبع بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب المدة من اوضاع الشرع فسمى سببا وحق الحقيقة علة * وفي كلام الشيخ اشارة الى حيث قال فاستمر الحكم لسيبه ولم يقل فاستمر المسبب لسيبه اذا لحكم يذكر في مقابلة الملة والمسبب في مقابلة السبب * ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لقوات الشرط وهو المدخول وقبل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه في حق ما يتبع عليه جواز الاستمارة وهو الاتصال بمنزلة الملة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط اقضاء المدة والمشروط متصل بالشرط لا بمحلته * وفي الجملة القول بعدم جواز استمارة المسبب للسبب وليس اقضاء المدة شرطا فيها * وفي الجملة القول بعدم جواز استمارة المسبب للسبب مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين * وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدى مستمرا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقا او ملغى او ملغى فتنك * لا يجوز التلوه الاولى للاختلاف في الصيغة لان اعتدى امر والاو والثاني ليسا بفعالين فضلا عن الامر والثالث انشاء واخبار وليس بامر ولا بدلا مستمارة من

وقبل الدخول جعل مستمرا
محضا عن الطلاق لانه سببه
فاستمر الحكم لسيبه قلنا
كان رجيا

الوافق في الصيغة الأخرى أن قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان صيغة * وكذا الرابع لأنه لو قال لها طلق لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وإن نوى * وأجيب بأننا نجعله مستترا وعسيرة عن قوله كرتي طالقا وقد صرح في الخلاصة بأنه لو قال لها طو طلاق باش أو طلاق شو يطلق من غير نية * والأظهر أن تقدير الكلام اعتدى لاني طلقك فاكنتي بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الأضمار وأنه من أنواع المجاز * يؤيده ما ذكره شمس الأئمة في المبسوط والإمام البرغز في طريقته أن وقوع الطلاق بطريق الأضمار في كلامه فكانه قال طلقك فاعتدى ولهذا قلنا أنه وإن تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يميل نية في الطلاق ولأعدة عليها قبل الدخول فمرقا أن اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمرة فيه عندئذ (قوله) وكذلك أي وكقوله اعتدى قوله استبرأ ورحمك لأنه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى إذ هو تصريح بما هو المقصود من المدة إلا أن طلب الاستبراء يحتمل أن يكون لوطي وطلب الولد ويحتمل أن يكون للزواج زوج آخر فأحتاج إلى التنية فإذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقوله استبراء كما بينا * وقد جاءت السنة يبنى ما ذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فإنه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة فبنتحين اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل التي عليه السلام عليها وهي تنكب على من قتل من أقاربها يوم بدر وترشيهم بشمار أهل مكة ففكره التي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى قدمت على ذلك واستبشفت إلى التي صلى الله عليه وسلم وهبت نوبتها لما نسيه رضى الله عنهما وقالت أنى أكنى بن أنثى من أزواجك يوم القيامة فراجعها التي صلى الله عليه وسلم (قوله) وكذا أنت واحدة يبنى وكقوله اعتدى قوله أنت واحدة في أنه يقع طلاق رجعي عند التنية وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وإن نوى لأن واحدة صفة لها وهي لا يحتمل طلاقا فلفت التنية كما إذا قال لها أنت قاعدة ونوى طلاقا * إلا أن أقول يجوز أن يكون قوله واحدة نسأ لها أي واحدة عند قومك أو منفردة عندى ليس لى معك غيرها أو واحدة نسأ البلد فى الحسن والجمال * ويحتمل أن يكون نسأ لتطليقة بطريق حذف الموصوف وإقامة الوصف مقامه كقوله أعطينه جزىلأى عطاء جزىلا فلا يقع الطلاق بدون التنية فإذا نوى سار كأنه قال أنت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح قلنا بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقات تطليقة فيضرب تطليقة قائمة مقام طالقات فتمت نسأ كذا في الأسرار والمبسوط * ورأيت في التهذيب لمحى السنة من أصحاب الشافعي ولو قال لها أنت واحدة ونوى الطلاق تتبين أو ثلثا في وجهان * أحدهما لا يقع إلا واحدة لأن منوبه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراهمة اللفظ أولى * والثاني وهو الأصح يقع ما نوى ومعنى واحدة أي تتوحد بنسأ بهذا العدد فكان ما ذكره أصحابنا غير مأخوذ عندهم * وعن بعض مشايخنا رحمهم الله أنه إذا رفع الواحدة لا تطلق وإن نوى لأنها لا تصلح نسأ لتطليقة فيضرب خبر المبتدأ وإن نسبها تطلق من غير نية لأنها حينئذ لا تصلح نسأ إلا للطلاق وإن أسكن الهاء فحينئذ يحتاج إلى التنية *

وكذلك قوله استبرأ ورحمك وقد جاءت السنة أن النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك أنت واحدة يحتمل نسأ لتطليقة ويحتمل صفة للمرأة فإذا زال الإبهام بالنية كان دلالة على الصريح لإمام لا بموجب الأصل

والخيار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى التية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
كان دلالة بئى اذا نوحه به المطلق كان هذا اللفظ دالا على صريح المطلق بالطريق الذى ذكرنا
فكان معقبا للرجحة لاعلاما بموجبه امتوجه التوحيد ولا اثر لتلك في اليقونة وقطع الكاح بخلاف
البان ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا (قوله) والاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام
موضوع للانفهام والصريح هو الثام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات
بئى لما كان المقصود هو الانفهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره
في هذا المعنى الاعند الضرورة وهى عدم الصريح * ولهذا اى ولان في الكناية قصورا عن
البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصرح النسبة الى الزنا بان قال زنت او انت زانية وكذا
في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة لعدم الاستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح
فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او ملستها لا يجب عدم نكبتها * وكذا لو قال لاسراة
جامعك فلان جامعا حراما او قال لرجل فحرت فلانة او جاستها لا يجب عليه حد القذف لانه
ما صرح بالقذف بالزنا * لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رحمه الله عمن ان معنى قوله صدقت
انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت * ولكننا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا
فلا يجب وذلك لانه اذا لم يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوه مختلفة
اى كنت صادقا فيما معنى فكيف تكلمت بهذه الكلمة الفجيرة او صدقت في الحجاز وعكس بنسبته
الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر فهم منه تصديقه في
نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكتفى لايجاب الحد * بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة
الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر * ولان اكثر ما في الباب ان يجعل قوله
صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يمتثل بالمقذوف لانه خطاب لمرأى لا لمقذوف
واذا لم يمتثل به لم يكن قد قاله وانما يمتثل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحد يسقط
بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضرورى * بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو
اخبار عنه على سبيل المناجبة كقولك انت في المخاطبة كذا في الاسرار * التريض نوع من الكناية يكون
مسوقا لوصف غير مذكور كقولك في عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذى يصلى ويذكر
ولا يوذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نقي الامعان عن المودى كذا في المفتاح * وفي الكشف
الفرق بين الكناية والتريض هو ان الكناية ان تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والتريض ان
تذكر شيئا بدله على شيء لم تذكره كقولك المحتاج محتاج اليه جئت حيثك لاسم عليك ولا نظر الى
وجهك الكريم فكان ما له الكلام الى عرض بدل على الفرض ويسمى التلويح لانه بلا وعنه ما تريده
فاذا عرض بالزنا وقال اما انما فلتست بران فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله عمن والاختلاف
بين الصحابة فعمد رضاه الله عن كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ في
حالة المخاطبة مع التريض نسبة صاحبه الى شين وتركه نفسه لان يكون قذفا للغير واخذنا قوله
لانه ان قصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بمجبة (قوله) فكان
بمنزلة الصريح لما عرفه قال شمس الانمى في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في

والاصل في الكلام هو
الصريح واما الكناية ففيها
قصور من حيث قصر عن
البيان الا بالنية والبيان
بالكلام هو المراد فظهر
هذا التفات فيما يد رأ
بالشبهات وصار جنس
الكنايات بمنزلة الضرورات
ولهذا قلنا ان حد القذف
لا يجب الا بتصرح الزناحي
ان من قذف رجلا بالزنا
فقال له اخر صدقت لم يحد
المصدق وكذا اذا قال لست
بران يرد التريض بالمخاطبة
لم يحد وكذلك في كل تريض
لما قلنا بخلاف من قذف رجلا
بالزنا فقال اخر هو كما قلت حد
هذا الرجل وكان بمنزلة
الصريح لما عرفه في كتاب
الحدود والله اعلم

الحلل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول على رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون
اموالهم كاموالنا ودمائهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندرى بالشبهات كالحدود وما يثبت
بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا موجه للعموم لانه حصل في محل محتمله فيكون نسبة له الى
الزنا قلعيا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العلم عندنا * وانما لم يمتدح في قوله انت كالحل
لان العمل بمحققة الاخبار يمكن في حرمة الدم وجوب السادات وغير ذلك فلا نصير الى الجواز وهو
الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والجواز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

(قوله) اما الاول اي الوجه الاول فيما سبق الكلام له واريد به الضمير فيه واريد راجع الى
ما وقى به راجع الى الكلام وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانب القفط واريد به قصدا تعرض
للمعنى * والاشارة الى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان *
الا ان الضمير ما دل على ما في ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سبق الكلام له وقيل في
تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لثمة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود * وهما الالبارة
والاشارة سواء في اعجاب الحكم اي في ثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم * وشار
قوله في اعجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما ماقطعا وغير
قطعي لان البارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية * قال القاضي الامام في التتوم ثم
الاشارة من النص بمنزلة الترميز والكتابة من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا
بضرب تأويل وتبين ثم قد وجب العلم بموجبهما بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر في بعض الشروح
انهما سواء في اعجاب الحكم اي ثبت الحكم هما قلعيا * الا ان الاول اي الوجه وهو الثابت بالبارة احق
عند التماز في كونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ما قال الشافعي رحمه الله
لا يصلح على الشهيد لقوله تعالى ولا تخشعن الدين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
سبقت الاية لبيان منزلة الشهداء وعلود درجاتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلح عليهم لانه
تعالى سبحانه احياء وصلواته الجبارة غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى وصل عليهم ان صلوته
سكن لهم عبارة في اعجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما
بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة * هكذا
ذكر في بعض الشروح * ولنا ان قول الاشارة ليست بآية لان المراد من الحيوة في قوله احياء
ليس الحيوة التي يمنع جواز الصلوة وهي الحاسة بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من
الصلوة في قوله تعالى وصل عليهم الدعاء لصلوة الجبارة اي تطف وزجرهم عليهم بالدعاء عند اخذ
الصدقة منهم فاهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة
التفسير فلا يثبت التماز اذ دلالة الايتين على صلوة الجبارة في آيات * والظن الملامم قوله
عليه السلام في النساء انهن ناصعات عقل ودين قليل ما نقصان دينهم قال فقد احدثين في قعر
بينهما شطردهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تنصلي * سبق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

﴿ باب وجوه الوقوف ﴾

﴿ على احكام النظم ﴾

وهو القسم الرابع وذلك
اربعة اوجه الوقوف بعبارة
واشارة وذلك واقتضائه
اما الاول فاسبق الكلام له
واريد به قصدا والاشارة
ما ثبت بنظمه مثل الاول
الا انه غير مقصود ولا سبق
الكلام له وما سوا في اعجاب
الحكم الا ان الاول احق
هذه التماز من ذلك
قوله تعالى وعلى المولود له
وذهبن وكسوتهن سبق
الكلام في اعجاب الثقة على
الواله

اشارة الى ان اكثر الحيز خمسة عشر يوما كذهب اليه الشافعي * وهو ما روى ابو امامة الباهلي
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيز ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفي بعض
الروايات اقل الحيز للحاربة البكر والثيب ثلاثة ايام والبالهوا اكثره عشرة ايام وهو عبارة فقرج
على الاشارة * وكذلك قوله عليه السلام انما تمكلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا
فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على قيراط
قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى
من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة
العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فاتهم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب
الشمس الا لکم الاجر مرتين فنقضت اليهود والنصارى فقالوا نحن كثر عملا واقل عطلا قال
الله تعالى وهل ظلمتكم من حكم شيئا قالوا الا قال الله فضلي اعطيه من شئت سيق ليان فضيلة هذه الامة
وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل
الشيء مثله كاقاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر
اكثر من وقت الظهر * وهو ما روى عماري في حديث امامة جبريل عليه السلام انه صلى
الظهر في اليوم الثاني حين كان كل شيء مثل ظله وقال بعد ما حلت الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين
وهو عبارة فرجها ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة العلماء على الاشارة * وجوابي خيفة
مذكور في موضعه (قوله) فن ذلك اي من الثابت بالاشارة * او بما اجتمع فيه العبارة والاشارة
نسب اليه بلام التملك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير
احقه ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابه محال فدل انه صار احق به نسباً قل الولد ينسب الي
الام كما ينسب الى الاب وورث منها كآثر من الاب فاقاثة تخصيصه بالاب قلنا فاقاثة تظهر في
الامور التي يميزها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاية واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها
جنب الاب دون الام * ان للاب ولاية التملك اي له حق ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن
ليس له حق ملك في الحال حتى جائز لابن التصرف في ماله بغير رضاه وحله وطى جارية بمنزلة
التفيع فان له ان يملك المهر المية ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكتسب
فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى يحمل وطى حاربه
فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك * وانه لا يماقب بولده اي يستبوه لده حتى لو قل
ابنة لا تحسن منه ولو قد به بان قال زيت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه * كلاهما
بملوكه اي كالا يماقب المالك بسبب ملكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالنبي * وعليه
اي على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة * منها انه لا يحد بوطى جارية ابنه وان قال
علمت انها على حرام * ومنها لا يجب عليه العقر بوطىها ثبوت الملك قيل الوطى بناء
على حق التملك * ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه دقمة الولد على الابن
قلنا * ومنها انه اذا اتفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤخذ باليهان * وفيه اي وفي قوله تعالى وعلى
المولود له اشارة الى افراد الاب يعمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان
النسب الى الاب لانه نسب
اليه بلام الملك وفيه اشارة
الى ان للاب ولاية التملك
في ماله وانه لا يماقب بسببه
كالا لك بملوكه لانه نسب
اليه بلام الملك وعليه يبنى
مسائل كثيرة وفيه اشارة
الى افراد الاب يحمل نفقة
الولد لانه واجبه عليه بهذه
النسبة ولا يشاركه احد فيها
فكذلك في حكمها وفيه اشارة
الى ان الولد اذا كان دنيا
والوالد محتاجا لم يشارك
الولد احد في تحمل نفقة
الولد لما قلنا من النسبة بلام
التملك

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوب اليه ولا يشاركة احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقه المبد
فلها يجب على المولى من غير مشاركة احدث فيها اختصاصه بنسبته الملك اليه * وقد روى الحسن عن ابي
خنفه رحمه الله في الولد الكير مثل الابن الزمن والنت البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا
بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمع للاب في الصغير ولا يقومونه حتى وجبت عليه
صدقة فطرة فاخص نفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشترك الام (قوله) وفيه اى في هذا النص
فانه جعل مجموع الية بمنزلة نص واحد * قال شمس الاثمة في قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على
كذا * اشارت الى ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يغيب الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار
والنساء واهل الزمان من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجب النفقة على غير
الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى يجب النفقة على كل وارث محرم ما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك ولكن قد ثبت في قرآن من مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم
مثل ذلك * والشافعي يبنى على اصله فلان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يفتق
احد على احد الا بالوالدان والمولودون عند موصل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك
في استحقاق النفقة وفي بيان الابلوا والاولاد الاستحقاق بملة الجزئية دون القرابة * وحمل قوله وعلى
الوارث على هي المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما * ولكننا استدل بقول
عمر وزيد رضى الله عنهما قاتهما قالا وعلى الوارث اى وارث الولد * مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب
الذى على الاب من النفقة والكسوة * ثم نفي المضارة لا يخص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما
يجب على الوارث * ولان المراد لو كان في المضارة قليل ولا الوارث واقتصر عليه اقول والوارث مثل
ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله وعلى المولود * وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه
للاشارة الى الابد * والمنفي فيه ان القرابة القريبة تقتضى وصلاها ويحرم قطعها لما ورد في ذلك من
التصور ومنع النفقة مع سائر المفق * وصدق حاجة المفق عليه يؤدى الى قطعة من الرمح ولهذا احتصل له
ذو الرحم المحرم لان القرابة اذا تعدت لا يقتضى وصلاها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث
بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس على باللام فكان ما ما يتناول كل من بسى وارثا * ويتناولهم بمناه
وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة لوجوب الحكم المضاف الى الاسم
لان لموضع الاشتقاق اراقى الاحباب كافي السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل
على ان الاستحقاق بملة الارث ان النفقة يجب عند الميراث فان قيل فهم يسوق الكلام وجوب النفقة على
الوارث فكان من باب البارة فكيف ساء اشارة * قلنا نحن نسلم ان سقوة لاجباب النفقة ولكن لانسلم ان
سوقه لبيان انما اخذنا لاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون هذه النسبة اشارة * وفيه اى وفي قوله وعلى
الوارث * فيجب بناء الحكم على مناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الرمح يزاؤه النعم (قوله)
وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة الى كذا * قيل المراد من الية المتكوحات بدليل ذكر الرزق
والكسوة وانها من مواجب التكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات فقال فان
ارضعن لكم فاقوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة محتاجة اليه في حالة
الارضاع لان اصل النفقة واجب التكاح * وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه واجب ذلك

وقيه اشارة الى ان
النفقة تستحق بغير الولاد
وهي نفقة ذوى الارحام
خلافا لشافعي رحمه الله لقوله
عز وجل وعلى الوارث مثل
ذلك وذلك بعمومه يتناول
الاخوالعم وغيرهما ويتناولهم
بعمناه لانه اسم مشتق من
الارث مثل الزاني والسارق
وفيما اشارة الى ان عدا
الوالد يحملون النفقة على
قدر الموارث حتى ان النفقة
يجب على الأم والجدا اثلاثا
لقوله عز وجل وعلى
الوارث مثل ذلك وهو اسم
مشتق من معنى فيجب بناء
الحكم على معناه وفي قوله
رزقهن وكسوتهن اشارة
الى ان اجر الرضاع يستثنى
عن التقدير بالكيل والوزن
كما قال ابو خنيفة رضى الله عنه

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لاقتعة النكاح قبل هذا التأويل يكون في الآية اشارة الى جواز استيعاج الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كقوله ابو حنيفة رحمه الله * ووجهه ان الآية سقت لبان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والتوقع كما قال عليه السلام لهند خذي من مال ابني سقاني ما يكفيك ولهيك بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال للمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمتنعون الظئر في العادة كفايتها من الطعام لمودمتهم الى ولدهم وكذلك لا يمتنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم في حجرها فصارت كغيره من صرة * وذكر في شرح التأويلات انه لا بد من اعلام جنس الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تكتسب كسوة الاصل وتطعم طعامهم فكانت الكسوة بمجهولة جهالة تفضي الى المنازعة بخلاف الطعام عادة (قوله) ومن ذلك اني ومن الثابت بالاشارة او بما اجمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى وكلا واشربوا الآية * الحيط الابيض طرف يابس الثمار والحيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقهما بالحيط * ومن الفجر متملق بالحيط الابيض * والمراد بين ضوء الثمار من ظلام الليل بطول الفجر وهو الضوء المتمترس في الافق * ونسخ ما كان قبله اي قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في استدأ الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجائع الى ان تقرب الشمس من الغد وكان ذلك صوما فمسح بهذه الآية * وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر قال الشافعي رحمه الله اذا اكل او شرب متمدا في نهار رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص بالجائع طالما لان النقص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم لوجوه ذكر بعد فلا يمكن الحاق الاكل والشراب به قياسا ولا دلالة لانهما دونه في وجوب الكفارة مختصا بالجائع * فقال الشيخ في هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشراب ليلا ثم امر بالكف عنهم جملة بقوله ثم اتوا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء فكان حظر الكل بطريق واحد لثبوتهم بخطاب واحد فصارت الركن هو الكف عنها جملة وسارت الجملة تقاض هذا الكف كذا في الاسرار فيمكن للجماع مزية على الاكل والشراب ولا اختصاص بالكفارة فاذا وجبت الكفارة بالجائع وجبت بالاكل والشراب دلالة لاستواء الكل في الحظر والجنباء على الصوم * ولا يميز عليه الصلوة قلنا وجبت بخطاب واحد هو قوله تعالى اتقوا الصلوة ثم تفاوتت اركانها في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود * لا تاقول ثبت ذلك بقوله عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكبر والدعاء وقوله عليه السلام ثوبان حين سأل عن عمل يدخله الله الجنة * عليك بكثرة السجود * ولن يسأل مراقتة في الجنة اغنى عن نفسك بكثرة السجود * وبأن معنى العبادة على التواضع والتذلل

ومن ذلك قوله تعالى وكلا واشربوا حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر سياق الكلام لاباحة هذا الامر في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتوا الصيام اي الكف عن هذا الجملة فكان بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى ان الثبة في النهار منصوص عليه بقوله تعالى ثم اتوا الصيام بعد اباحة الجمل الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخي قصير الزمة بعد الفجر لاعالة لان الليل لا يقتضي الا مجزئة من النهار الا انما جوزنا تقديم الآية على الفجر بالنسبة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفي اباحه اسباب الجنباء الى اخر الليل اشارة الى ان الجنباء لا تنافي الصوم فيمن اصبح

جنباً

والسجود هو التهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيها محن فيه دليل يوجب منة الجماع على غيره فكان مساوياً بالكلام عن اركان الصلوة فيها رجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضاً على اننا نعلم ان اركانها تنبث بذلك الخطاب بل ثبت لكل من يمدو وجوب اصل الصلوة بحمل الخطاب على حدة مثل قوله تعالى وقوموا لله قانتين يا ايها الذين آمنوا اركموا واسجدوا واركعوا مع الرأكين ونحوها وفيه اي وفي هذا النص اشارة الى ان التنية من النهار هي التي ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الا تفجارتم امر بالصيام بعد الا تفجار قوله ثم اوصوا بالصيام الى الليل وحرف ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت التنية بعدما مضى جزء من النهار لان الاصل اقتزان التنية بالعبادة فبانظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا يجوز التنية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكن اجوزناها بالنسبة لقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يمس الصيام من الليل وهو خبر الواحد وخبر الواحد دون كان وجوب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب فلو قلنا به لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد قلنا بالجواز فيهما عملاً بالكتاب والسنة جميعاً فالقول كيف يستقيم هذا والتنية من الليل افضل بالاحتياط قلنا انما سارت افضل لما فيها من المصارعة في الاداء والتأهب له لا لاكل الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى للمصارعة لتلحق كمال الصلوة نفسها وبكذا المبادرة الى سائر الصلوات اولاً لاخذها بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف قال الشيخ ابو المكارم رحمه الله انما يجعز الحجاز السمرقندي هو الذي استدلل بالاية على الوجه الذي ذكرنا ولكن المحصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الافتجار وهو اسم للركن لا للشرط وامامه الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الافتجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على ان الآية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالسوم بعد افتجار الصبح ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزم من اجزاء الليل متصلاً به لا بفصل يصير الامور معتلاً وان يكون الامساك صوماً شرعياً بدون التنية فينبغي ان يكون التنية مقارنة للامساك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوماً وان يكون كذلك الا باحد طرفين احدهما وجوده الحال مقارنته والآخر وجوده في الليل لتحصل باقية حكماً الى وقت افتجار الصبح فصر مقارنته في اول اجزاء النهار فاذن كانت الاية دليلاً لتأهكنا ذكر في طريقته وفي كذا اشارة الى ان الحنابلة لا تنافي الصوم لان المباشرة كانت مباحة الى اخر جزم من الليل قال غفسال يكون بعد الفجر يكون ضرورة والواجب ان يحرم المباشرة قبل اخر الليل بقدر ما سمع للفصل فيكون رد المذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الحنابلة تتبع بحجة الصوم من معدن على حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنباً فلا صوم له قاله محمد وروى البكة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم تم صومه وذلك في رمضان وما اول بان المراد من اصبح بصفة وجوب الجنابة هو ان يكون مخالطاً لاهله فلا صوم له (قوله) تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الضمير يرجع الى ما في ما عقدم أي كفارته تكف ما عقدم والكفار الفاعلة التي من شأنها ان تكفر الحطية ثم انها تسمى بطعام الاباحة عند ائمة عندنا من غير تملك عندنا وهو مذهب على رضي الله عنه قاله في تفسير الاية لكل مسكين عداؤه وعشائه واليهذه محمد بن كعب والقاسم وسلم والشمسي وبرايم وقادة ومالك والثوري

ومن ذلك قوله تعالى
فأطعام عشرة مساكين الآية
سياقها لا يجاب نوع من هذه
الجهة على سبيل التخيير
وفيها اشارة الى ان الاصل
في جهة الى طعام الاباحة
والتملك لاحق به لان
الاطعام فعل متعد مطاوعه
طعم يطعم وهو الاكل
فلا طعام جملة أكلا كسائر
الافعال اذا تعدت زيادة
الهمزة لم تبطل وضعها
وحقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه
ملكاً لم يكن متعده تملكاً
هذا واضح جداً

والأزاعي * وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يتأدى الإيتامك وهو مذهب سيدن جبر * قال شافعي
يقول الإطعام يذكر للتملك عرافان من قال لآخر اطعمتك هذا الطاعم كان بمنزلة قوله وهيته لك حتى
أذاسمه إليه صار ملكا له وانما يكون إباحة إذا قل اطعمتك هذا الأرض لأن عينها لا تطعم فيه رفا إلى
منافها التي تطعم معنى بالزراعة محازا * ولأن المقصود سدخلة المسكين وانما هو ذلك يحصل بالتمليك
دون التزكين فلا يتأدى الواجب به كما في الزكوة وسدقة الفطر الأثرى أن في كسرة التي هي
أحداثا نوع التكفير لا يتأدى بالتمكين والإباحة حتى لو أعار المساكين ثيابا بئزلة الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا
الطعام * وعلمنا أن أرحمهم الله تمسكوا بهذه الآية وقالوا انها تشير إلى أن الأصل في الأطعمة الإباحة لأن
حقيقته للمسكين لا للمالك فان الأطعمة قبل تمسكها إلى المفعولين * مطاوعة أي لازم مطعم يطعم لأنه متعدد
إلى المفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة إليه وقد بيناه في باب وجب الأمر والطعم الأكل فإدخال
البزرة فيه يصير متعددا إلى مفعول آخر ولكنه لا يصير شيئا آخر بمنزلة الأجل من الجلوس
والإدخال من الدخول فكان معنى الأطعمة جعل الغير طاعما أي أكلا فمرقا أن بحجة التكفير يملق فعل
يصير هو به معلما يصير الغير به طاعما وذلك يحصل بالإباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط
أن يطعم المسكين ليمضه أطعما ويحصل به اتلاف الطعام عنه ويتم زواله عن ملكه * وإن التملك
أمر زائد على الكتاب فلا يصار إليه من غير حاجة وضرورة * الأثرى أن من قدم الطعام إلى غيره
واستوفى الغير منه صح أن يقال اطعمه ولا يشترط الزيادة * والليل عليه أنه تعالى قال من أوسط
ما تطعمون أهليكم والمتعارف من الطعام الأهل طعام الإباحة دون التملك * وإنه حل ذكره
أضاف الإطعام إلى المساكين والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين أن الطعام في أكله دون
تملكه فكان إضافة الإطعام إلى المساكين دليلا على أن المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به
طاعما دون التملك وكذا التملك أقرب إلى دفع الجوع وسد المسكنة من تملك حصة لا يصل إليها
الإمداد طول المدة وتحمل المؤنة * وكان ينبغي أن لا يجوز التملك كما ذهب أحد أن سهل وداود
ابن علي الأصماني لما ذكرنا أن الإطعام لازمه الطعم وهو الأكل دون الملك وفي التملك لا يوجد
حقيقة الأطعمة لجواز أن لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التزكين لأنه لا يتم إلا بان يطعم
المسكين والكلام محمول على حقيقة * إلا أنها جوزت التملك لما قلنا أن المقصود سدخلة المسكين
والإطعام قضاء حاجة واحدة وهي حاجة الأكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج
وهي امر باطن فقيم الملك مقام قضاء الحوائج فكان التملك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرها *
الأثرى أن التملك إلى التقدير في باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه للمعريف في مسئلة دفع القيم
فتب أن الإباحة بمنزلة الجزء من التملك فكان الجواز فيه ناسبا بالطريق الأولى * وانما قلنا أن
يقول التملك سبب لقضاء الحوائج بجملة أم على سبيل البدل * فان أردت الأول فلا نسلم أن
تمليك منون من البر يسبب لقضاء جميع الحوائج * وإن أردت الثاني فلا نسلم أن الإباحة جزء منه
لأنه على تقدير أن يصرفه إلى حاجة لا يمكن صرفه إلى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة
الأكل * وذكر في شرح التاويلات أن التملك إنما جاز لأنه طريق يتوسل به إلى الطعم والأكل

فن جعل التملك أصلا كان
تاركا حقيقة الكلام ومعنى
الحاق التملك به خلافا لبعض
الناس إن الإباحة جزء من
الملك في التقدير والتمليك
كله لأن حوائج المساكين
كثيرة يصلح الطعام لقضاء
كل نوع منها إلا أن الملك سبب
لقضائها فقيم الملك مقامها
فصار التملك بمنزلة قضائها
كلها باعتبار الخلقة عنها ومن
هذه الحوائج الأكل فصار
النسب واقعا الذي هو
جزء من هذا الجملة

وتمكن لذلك فاقم مقامه بطريق التيسير * والضمير في مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج والثابت ثابته المضاف اليه * فاستقام تديته اي تلبية حكم النص بطريق الدلالة * هو مشتمل على هذا المتخصص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة وغير المتخصص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها * فان قيل التملك مراد بالاتفاق وهو عيان فينبى ان تتحقق الحقيقة * قلنا انما جوزنا التملك بدليل النص لابنه لان المقصود من الاطعام رد الجبوعة وهو بالتملك اتم لانه يرد بها متى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقة شكرمة الشتم الثانية بدليل النص لا يمنع التأنيف (قوله) الكسوة كذا * ذكر في المغرب الكسوة اللباس * وفي الصحاح الكسوة واحدة الكسى * واذ كان الكسوة اسما للثوب وقس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل البعد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما في الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فردنا فضلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الايتام ثم الفعل قد يكون تملكيا وقد يكون اتلافا بلام التملك كالتحجير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعده والله تعالى سمي الكسوة وهي ثياب يكتسى فلم يبق الا التملك واذ اطارهم الثوب فانها تملك ثوب ولا تلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تملك المنفعة والله تعالى لم يجعل المتافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فالتلف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالفقر وذلك التقدر من الفعل يصلح فعل تكهير كالتحجير فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا في الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يحمله هبة مجازا بدلالة الحال لا ياتي حمله حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعمته فتي كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل يصلح مفعول التملك مع قيامه لجعل كناية عنه * وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره في المفعول الاول يحمله طاعما كما بناه في المفعول الثاني اذا كان يطعمه عنه يحمله مملوكا للطاعم لانه تصرف في المين ولا يمكن ان يحمله تصرفا فيها يحمله مطعومة للطاعم لان الطعم فعل اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتملك الذي هو سبب الطعم ومفض الىه ولم يجعل الاباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في المين ولانها قد حصلت بحمل المفعول الاول طاعما اذا ذى طرقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير له في الثاني وذلك بالتملك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلا مفعولي كان دالا على التملك فاما اذا حذف المفعول الثاني منه فقد انقطع عمله بالكسوة وصار كمن ليس له مفعول فان على ما عرف في مسئلة فلان يعطى ويمنع في علم الممانى فلم يصح ان يحمله تملكيا لعدم محله بل يكون مناهما جعل النذر طاعما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة في المتخصص حذف المفعول الثاني لان فيها ذكر المساكن لا ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التملك فجعل اباحة فاما في قولك اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعولي مذكور فيصح ان يحمله بمعنى التملك فلذلك جعلناه هبة فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

فاستقام تديته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا المتخصص عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه في المني وهذا بخلاف الكسوة لان الثمن هناك تناول التملك لانه جعل الفعل في الاول كفارة وهو الاطعام وجعل المين في الثاني كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم للفعل فوجب ان يصير المين كفارة لا ان تنضموا وانما يصير كذهك بالتملك دون الاعارة فصار النص هنا واقفا على التملك الذي هو قضاء لكل الحوائج في المني فلم يستقم التمدية الى ما هو جزه منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة في الثياب منقضية قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمة لا مرد لفعل الاكل فيها فهما في طرق الطعام لازمة لا مرد لفعل تقبض مع التفات الذي يتاوه كان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والاصل ما غلطا

الكشاف والظهير * وفي تاج المصادر الكسوة پوشا نیدن * وذكر في التيسير في قوله تعالى أو كسوتهم أن معناه الالباس وهي مصدر * وإذا كان كذلك كان الفعل هنا منصوصا عليه أيضا ومع ذلك لم يتبادر بالاعتبار فكذلك في الطعام لا يتأدى بالإباحة * قلنا إن ثبت هذا كان هذا القنط مشتركا بين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مراداً منه لا يجوز فيه الاتمليك وعلى تقدير كونه مصدراً فكذلك لأن المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكسر لا يحصل بالإعارة بخلاف الإطعام على ما بينا * وهذا أي الإطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير طائداً إلى ما * مع ذلك أي مع كونه جزءاً من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين * لأن الإعارة منقضية أي منتهية تامة قبل الكمال أي قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لأنه لو استرده بعد ما لبس المسكين يوماً مثلاً كانت الإعارة منتهية مع قضاء الحاجة فلا يجوز تمديد الجواز من التملك إليها فإنها لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التمديد لكونها جزءاً من الكل فكيف إذا كانت قاصرة * بخلاف الإباحة في الطعام لأنها لا تتم إلا بالاكل الذي به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه * فيما في طرفي قضى أي الأمانة في الثوب والأباحة في الطعام لو كانا متساويين لكانتا متماثلتين أي مخالفتين من حيث أن الإباحة في الطعام كل الخصوص والأمانة في الثوب جزء الخصوص ولم يلزم من عدم الجواز في أحدهما عدمه في الآخر فكيف إذا كانتا متماثلتين باعتبار كمال حصول المقصود في الإباحة وقصوره في الأمانة * ويجوز أن يكون الضمير راجعاً إلى الإطعام والكسوة أي الكسوة تخالف الإطعام من حيث أن المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الإطعام الفعل أو من حيث أنه يمكن إلحاق التملك بالإباحة في الإطعام ويمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذي بينا أن الإباحة لا يؤدي معنى التملك هنا والتمليك يؤدي معنى الإباحة هناك * ويجوز أن يكون راجعاً إلى الإباحة والتمليك في الكسوة أي كل واحد منهما مخالف للآخر لأموافق لأن المنصوص عليه كل والآخر جزء مع التفاوت الذي بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الإعارة بخلاف الطعام لا نهما فيه متوافقان على ما بينا * في الفرع والاصل ما غلطاً * أما في الفرع فلاه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه وأما في الأصل وهو الكسوة فلأن المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذي هو تملك وإتائت التملك ضرورة ضرورة العين كفارة وتمعية ما ليس بمنصوص في الأصل وهو التملك إلى الفرع لاسيما إذا كان منصوصاً عليه غير مستقيم فكان غلطاً * ثم المتبر في الإباحة اكتنان مشبهتان بما يكون متاداً في كل موضع الفداء والعشاء أو الدآن والعشاء آن لأن المتبر حاجة اليوم وذلك بالفداء والعشاء مادة * ولانه تعالى قال من أوسط ما تطعمون أهليكم والفداء والعشاء هو

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا لا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا (قوله) وفيه وفي هذا النص اشارة الى كذا * اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنسب الطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد تجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء * وقتنا نحن في هذه الآية اشارة الى الجواز كقوله الشيخ في الكتاب * صاروا مصارف بجوازهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى بزرقة لحاجة كفاي الزكوة ففرقا انهم صاروا مصارف سالمة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة * ثبت هذه الاشارة بالفعل اي بالموجب للفعل وهو الاطعام * لان اطعام الطعام المفق اي اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل ثبت ان الواجب اطعام الجايح لما كان اطعام الشبان مشتملا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا لا عيتهم وان ذكر المدد لبيان عدد الجوايح ففرقا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات * وثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مصارف لجوازهم * بالنسبة الى المساكين اي باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفه تقي عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة * فدل ذلك اي دل ما ذكرنا من ان المقصود قضاء الجوايح لاعيان المساكين على كذا * وذكر في شرح التأويلات ان التخصيص بالذم الى عشرة مساكين ليسكن من الخروج عن الذي اوتى بمرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين في يوم ربما مجئته منتهى يقب ذنبه غير مكفر لان ذلك يموت المعنى الذي يقع التكفير او يوجب خلافيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم تجدد الحاجة كل رأس الواحد والتصاب الواحد يصير متعدد بتجدد المؤنة والنهال * ثبت بما ذكرنا انه مفارق لهشادة لان المعنى الذي يحصل بالبد وهو طمأنينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شها دة فلا يحصل المقصود * وضع ما ذكرنا ان اربعة امانه من شعير لما صلحت ان يصير اربعين مناقدرا بان يؤدها الى الفقير ثم يسترد هاشمه بشر آه اوهية ثم يؤدها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر حكما لما عرفت ان لتجدد الوصف تأثرا في تبدل المعين * فان قيل هذا اي عدد الجوايح كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اواب الى آخره * اجاب شيخ الاسلام جواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليها فقط

(اعتبارها)

وفيها اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بجوازهم فكان الواجب ضمما للجوايح لاعيان المساكين ثبت هذه الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطعام المفق لا يتحقق كتمليك المالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعام وثبت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم في حق الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الجوايح كاملة فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اواب في عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بمسنة اشهر او نحو ذلك قبله هذا الذي قول الحاجة اليوس وهو غلط لان النص تناول التملك على ما قلنا وقد اقتضا التملك مقام قضاء الجوايح كما هو الثوب قائم اذا اعتبرت اليوس واذا اختبرت جملة الجوايح صائر لها في التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان المطالبة اذا قصت لم تكن بد من تجديدها ولا تجديد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجمل الجوايح

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهرا لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجديد الحاجة الى الطعام غالبا فاقناه مقامه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمعنى يوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه ما يتفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر مقام تجديد الحاجة فاقناه تجديد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجديد الحاجة فقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجديد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما يفسر الباردة عنه وذلك بالايم لان ما دونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صارها لكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * فمشرية اى للاثواب المشرية * الا انه اى الزمان الذى اعتبروه * وفي بعض النسخ لهما اى الساعات * غير معلومة اى غير مضبوطة * وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة في المبسوط ولم يذكر اى تجديد ماله فرق القمل اى الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاياه انه لا يجوز التجديد الايام لان الواحد لا يستوفى في اليوم الواحد طعام عشرة قاما في التملك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التملك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التملك ليس لهما نهاية فاذا فرق النضات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاء لتفرق القمل وان انعدم تجديد الحاجة في كل يوم * واكثرهم قالوا لا يجوز لان المتبرسد الحلة ولهذا لا يجوز صرفه الى التني لانه طاعم بملكه والاطعام الطاعم لا يتحقق * وبهذا استوفى في نظيره في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم اليه * بخلاف كفاية اخرى لما سيذكر * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجديد الايام فيه اقيم مقام تجديد الحاجة تيسيرا * ولا يلزم الى آخره * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الاخر وهذا المعنى موجود فيها اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال او اكل واحد في حق صاحبه في حكم الدم لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كل مكلف بفضله لاضل غيره * فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفطين بان يطمه في حال لا يطمه غيره بخلاف الواحد لانه فله فيكلف بالتفريق (قوله) واماد لالة النص اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فثبت بمعنى النص لفة * قال الشيخ في نسخة اخرى ولا ننسب الى المتن الذى وجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل المباداة وانما ننسب الى المتن الذى ادى اليه الكلام كالايم من الضرب فانه منهم من اسم الضرب لفة لاشترط بدليل

حتى قال بعض مشايخنا يجوز
الاداء في يوم واحد الى
مسكين واحد المشرية كلها
في عشر ساعات لما قلنا الا انه
غير معلوم فكان اليوم اولى
وكذلك الطعام في حكم
التملك مثل الثوب والايه
لا يصح الا في عشرة ايام ولا
يلزم اذا قبض المسكين كسوتين
من رجلين فصاعدا جملة انه
يجوز لان اداء كل واحد في
غيره في حكم المدم فلم يؤخذ
بالتفريق واماد لالة النص
فثبت بمعنى النظم لفة

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة * وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها * وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب فلا نعيد * وانما نبنى هذا الى معنى النظم ماظهر من معنى الكلام كلمة من لاشدآء الغاية لالبيان اى تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى القوى للكلام لامن اللفظة نفسه * وهو راجع الى ما * ولغة متماثلة بالمقصود لا بظاهاه اى ذلك المعنى المفهوم من المعنى القوى يكون مقصودا لغة بظاهاه الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لقتل بصورة مقولة اى معلومة وهو استعمال آلة التأديب في فعل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يبحث لقوات معنى الايلام الذى هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى القوى الذى دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى القوى لامن اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالتأديب معنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التأديب اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبريم والسأمة بالتلفظ بكلمة * ومعنى مقصود وهو الايذاء فاطهار التبريم هو المعنى الذى وضعه اللفظ والايدآء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالتأديب به هو التأتب بدلالة النص * ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايدآء لا بصورة التأديب لانه هو المقصود والايدآء فى الضرب والشتم والقتل فوق الايدآء فى التأديب فثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمضاهى لادعى تحريمها ولذلك سعى دلالة النص ليعين النص لان النص لم يتأ ولها لفظا لكن لما كان المعنى الذى تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كان المعنى تناوله * الا انه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التما رض دون الاشارة لان فى الاشارة وجد النظم والمعنى القوى وفى الدلالة لم يوجد الا المعنى القوى فثقا بل المتيان وبقي النظم سالما عن المما رضة فى الاشارة فترجعت بذلك * ومثال تما رض الدلالة والاشارة ما قال الشافى رحمه الله ان الكفارة تجب فى القتل العمد لانها لما وجبت فى القتل الخطاء للجناية مع قيام الذم بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة الاية لان تجب العمد ولا عذر فيه كان اولى ومارضا بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جيل كل جزائه جهنم اذا جزآء اسم لكامل التام على ما صريته فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزآء فلم يكن كاملا ما الا ترى ان فى جانب الخطأ لما وجبت الهبة مع الكفارة جمع بينهما فقال فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فرقا بل بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحا الاشارة على الدلالة * حتى صرح متعلق بقوله مثل التأتب بالاشارة والمباراة والاستاء معترض * ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الرد لان

وانما نبنى هذا ماظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهاه لغة مثل الضرب اسم لقتل بصورة مقولة ومعنى مقصود وهو الايلام والتأديب اسم لفعل بصورة مقولة ومعنى مقصود وهو الايذاء الذى والتأديب بهذا القسم مثل التأتب بالاشارة والمباراة الا انه عند التما رض دون الاشارة حتى صرح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص

عبارة النص المخاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعنا هائلة قهر العدو والتخويف على وجه يقطع به الطريق وهذا متى معلوم بالمخاربة لئلا والرد مباشر لذلك كالقتال وإلهذا
اشتركوا في النسيئة فيقام الحد على الرد بدلالة النص * وإيجاب الرجم على غير ما عرفت
روى أن ما عرفت زنى وهو محسن فرج ومعلوم أنه لم يرمج لأنه ما عرفت ومحسب بل لأنه زنى
في حالة الإحسان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص (قوله) ولم يرمج بالقياس
* أثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمة الله يجوز
لان القياس من دلائل الشرع فيجوز أن يثبت به الحدود والكفارات كما ثبت بالكتاب والسنة
* ولأن الله لا يلهي التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله
في كل موضع إلى أن يمنع مانع ولم يوجد * ولما أن الكفارات شرعت ما حيللتها بالحصول
بإرتكاب أسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر أيضا لما عرفت وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء
على الجنايات التي هي أسبابها وفيها معنى الطهارة أيضا بشهادة صاحب الشرع ولا بد خل
للرأي في معرفة مقدار الإحرام وأما معها ومعرفة ما يحصل به إزالة آثارها ومعرفة
ما يصلح جزءا لها وزا جزا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن إثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي
* بخلاف الاستدلال لأن مبناه على المنى الذي تضمنه النص لئلا يكون مضافا إلى الشرع
* ولأن الحدود مما يندرى بالشبهات فلا يجوز إثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف
الاستدلال لأن المنى الذي تعلق بالحكم ما صار مضافا إلى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز إثباتها به
* وأما معنى الشبهة لئلا يحتل المنى الذي يتعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة الواقعة
في طريق دليل البتة لأنها لا تمنع لا تتفق أكثر الناس على التعلق بإحدا من الأحاد في الحدود
والكفارات ولا جماعهم على صحة إثبات أسباب الحدود في مجالس المحاكم بالبينات وإن صدرت
عن ليس بمصمم عن الكذب والغلط والخطأ والتسليم (قوله) مثله أي مثال الثابت بالدلالة
* وقوله دون القياس رد لما دعى أصحاب الشافعي علينا وقالوا إنكم أنكروا صحة القياس
في الكفارات ثم أثبت الكفارة في الأكل والشرب بالقياس على الواقع فكان ذلك منكم مناقضة
فقال ما نبأه بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الأعرابي ما روى أن أعرابيا جاء إلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يفت شره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت
فقال واقت أهل في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على صفحة عنقه
وقال لا مالك إلا رقيق هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل أنت ما أتيت إلا
من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا أجِد فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق
فقال خذ خمسة عشر صاعا تصدق بها على المساكين فقال أعلى أهل بيت أحوج إليها مني ومن
عالي والله ما بين لأخي المدينة أحوج إليها مني وعالي فقال عليه السلام كلها أنت وعاليك
* وزيد في بعض الروايات يجرمك ولا يجرى أحدا بعدك * بيانه أي بيان أنها ثابتة بالدلالة

ولم يرمج بالقياس لأنه ثابت بمعنى
مستطع بالرأي نظرا لآلة
حتى احتسب بالقياس الفقهاء
واستوى أهل اللغة كلهم
في دلالات الكلام مثاله أنا
أوجبنا الكفارة على من أفضل
بالأكل والشرب بدلالة النص
دون القياس وبيانه أن سؤال
السائل وهو قوله واقت
أمرأتي في شهر رمضان وقع
عن الجناية والمواقعة فيها
ليست بجناية بل هو اسم فعل
واقع على عمل عموك إلا أن
معنى هذا الاسم لغة من هذا
السائل هو الفطر الذي هو
جناية وأما إيجاب رسول الله
عليه السلام عن حكم الجناية
فكان بناء على معنى الجناية
من ذلك الاسم والمواقعة
آلة الجناية فاقترن
الحكم بذلك المنى بعينه
في الأصل لأنه فوقه الجناية
لأن الصبر عنه أشد والبعد
إليه أكثر فكان أقوى في الجناية
على نحو ما قلنا في القسم مع
أنه يفرض حيث أنه ثابت بمعنى
النسب لا بظاهره لم اسمه
عبارة ولا إشارة ومن حيث
أنه ثابت بمعنى النص لغة
لأنه لا يسميه دلالة لآلة

للاقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقمت امرأتى في نهار رمضان وقع عن الجناية على الصوم بدليل قوله هلكت واحلكت ومعلوم ان الموافقة عينها لم تكن جنسية لانها وقعت على عمل مخلوقه فانه قد نص على موافقة امراته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لانه لا يشترط فرضية الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوة بين عرف كل احد من اهل اللسان ان الموافقة في ذلك الوقت جنسية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقمت في نهار رمضان لفة الاضطرار كان المفهوم من قوله تعالى فلا تهل لهما ان التبع عن الايد آذ ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبني على السؤال خصوصا عن افصح العرب والمعجم لا بيان نفس الوقوع فانه ليس بمقصود بل هوالة للجناية * ثم معنى الجناية على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقوع فثبت الحكم فيها بذلك المعنى بعينه * ويسان ذلك ان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى * اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين * واما المعنى فحظر عدو الله تعالى بمنه عن الشهوات ومنه من شهوة البطن اشد قبحا له من شهوة الفرج لان دماها اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في البئر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب اخص لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجناية بالوقوع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأنيف فبين انما ثبت الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى اللبس بمجرد السماع فيكون النقيض في سببته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل بما يشبهه على النقيض المبرز عالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لفة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لفة مفهوم لاهل اللسان بلاشك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه قد انتبه على البص بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المتيدة بالدلالة المعينة وهي الوقوع لا لحسن معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب الثابتة بنفس التأنيف وقد يكون خفيا كشبه الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة قد يكون ظاهرا

وخفياتها ما للمعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من أن يكون ظاهرا يعرفه أهل اللسان والا كان قيا سالا دلالة * فان قيل لا يمكن إلحاق الأكل والشرب بالجماع لأنه لا يثبت التسمية بين البابين ادلا بدفها أن يكون المعنى الموجب في غير المتخصص مثله في المتخصص عليه أوفوقه وليس كذلك ههنا لأن الوقاع مزية في معنى الجناية على الأكل والشرب من وجوه * أحدها أن حرمة الفعل تنفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المصومة أشد حرمة من اتلاف المال المصوم لكون الأذى أشد احتراماً من المال ولما فاع البضع حرمة الأذى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لذا الإحصان والام الشديد عند عدمه فكانت الجناية بالوقاع أشد حرمة من الجناية بالأكل فلا يمكن إلحاقه * وثانيها أن الجناية بالجماع وأردت على الصوم والجناية بالأكل غير وأردت عليه لأن الجماع محظور الصوم والأكل قبيح لأن معنى الصوم هو الامتناع عن متاع الأكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب هو الامتناع عن الأكل والشرب فصار ذلك قبيحاً فاما الامتناع عن الجماع فيحظر إذا الصوم ليس هو الامتناع عنه معنى كما في الاعتكاف الخروج عن المسجد قبيح لأنه منافي له في الجماع محظوره غير أن الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالتأخير ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالتقيص لأن الجناية بالمحظور ترد على العبادة قائماً تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فترد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالتقيص فغير متصور لأن التقيص لا يرد على العبادة فان وجود أحد الصدين يمنع تحقق الآخر فلا يتصور ساقاها عند وجود التقيص فتعتمد العبادة ساعة على وجود التقيص ثم يوجد التقيص ولهذا قلت أن من أصبح مجامعاً لأهله تلزمه الكفارة لأن الجماع لا يمنع من انقضاء الصوم لكونه محظوراً فيه لا قبيحاً فينتقد ثم ينعدم بعد وجوده كالأحرار مجامعاً لأهله فصار في التحقيق طارياً عليه وإن كان مقاتله في الصورة ولاشك أن الجناية الواردة على العبادة الموجبة لإبطالها فوق الجناية التي لم تصادف العبادة * وثالثها أن الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت سائمة ولهذا قال الأعرابي هلكت وأهلك والأكل والشرب لا يوجب الانقضاء صوم واحد فكان الجماع أقوى ورأبها أن في الجماع داعين طبع الرجل وطبع المرأة في الأكل داع واحد وهو طبع الأكل فشرع الزايرينها داعين لا يكون شرعاً في داع واحد كما قال أبو حنيفة رحمه الله في الأوطاع الزنا وناسها أن غاية الجوع متى نهأت البحث الأبطال فهو جود بفسادها وجد بعض الميخ فيورث شبهة الإباحة فلا يصلح موجبا لكفارة وفي الجماع لوتناهي الشبق لا يوجب الإباحة فوجود شبهة لا يورث شبهة فسلح موجبا لكفارة * أحيب عن الأول بأن نسل أن منافع البضع أشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة

انلاف منافع البضع لان اتلاف منافع يضر بملكه للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد
 الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لايجب حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم
 لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام إجباها عندنا
 لهذه الحناية ايضا لاخرمة اتلاف الطعام قاته لو اكل طعام نفسه نجس الكفارة مع انه
 لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لايجب الكفارة مع حرمة التناول
 فزنا لهما مستويان في معنى الحناية * وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع
 قبض الصوم لماينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لا بإحده الله تعالى
 الكل بالليل واهله بالامتناع عن الكل في النهار ففوت الصوم بوجود كل واحد منهما
 على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في قوت
 الصوم وافساده لما ينافي والمأثم مائم افساد الصوم وقداستويا في الافساد فيستويان في المأثم *
 وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفساده وفساده لايجب عليه الا فساد صومه وانما
 فسد صومه بفساده وهو قضاء شهوته ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها
 الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائغة او كانت ناسية للصوم فاجمعهما تلزم الكفارة
 والجماع ههنا لم يوجب الا فساد صوم واحد فملنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد
 لا بافساد صومين * وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كافله ابو حنيفة
 رحمه الله في مسألة الواطئة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيا نحن فيه مختلفة وما جنسان مختلفان
 فلامعة فيه لقلة والكثرة وانما العبرة فيه للقلة والقوة وما جينا لقضاء شهوة البطن دون قضاء
 شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج
 لا تتجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وتذا الانسان يصبر عن الوقوع دهرًا طويلا
 ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واوى فكانت اولى بشرع الزاجر * على
 ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقربا اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل
 مسمية فان احدهما ان قصد الصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع
 الجماع الا بهمن الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعا لا ما يتفق * وعن الخامس بانما لا نسلم ان
 ان شأى الجموع مسيح بل للمسيح خوف التلف وكيف يكون الجموع مسيح الا لفطار والصوم مامشر الا
 لحكمة الجموع ببقا خوف التلف شرطه تنهى الجوع ولكن بفساد الشهوة لا بغيره اصلا قبض
 الشرط عدم العلة الاولى ان لا يكون له علة واقعا لم * كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيره
 (قوله) ومن ذلك انى ومن التاثير لالة ان النص ورد كذا بنى ماروى ابو هريرة رضى الله عنه
 ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى اكلت وشربت في نهار رمضان
 ناسيا وانما سأل فقال ان الله اطعمك وسقاك قم على صومك * لان النسيان فعل وان
 لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا قال نسي نسي * معلوم بصورته وهى القلة

ومن ذلك ان النص في عذر
 الناس ورد في الاكل والشرب
 وبنت حكمه في الوطئة دلالة
 لان النسيان فعل معلوم بصورته
 ومما انه مدفوع اليه
 خلقه وطبيعة وكان ذلك سماويا
 محضا فاضرب الى صاحب
 الحق فصار عقوا هذا معنى
 النسيان لفتوه كونه مطبوعا
 عليه فعلنا بهذا المعنى في نظيره
 فان قيل هاتفتاوتان لان
 النسيان ينطب في الاكل
 والشرب لان الصوم مجموع
 الى ذلك ولا يجوز الى
 الواطئة بل يفسد عنها
 فصار كالنسيان في الصلوة
 لم يحمل عذرا لانه نادر قلنا
 للاكل والشرب منزلة
 في اسباب الدعوة وفيه قصور
 في حاله لانه لا ينطب البشر
 واما الواطئة فقاصرة في اسباب
 الدعوة ولكنها كاملة في حالها
 لان هذه الشهوة تغلب البشر
 ضار سواء فصيح الاستدلال
 ومن ذلك قال النبي عليه السلام

عن الشيء بسد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شيء تناسبه * ومناه وهو انه
 اى الناس مد فوع اليه خلفه اى واقع فيه من غير اختيار * ولم يذكر شمس الائمة لفظ
 الصورة * فقال النسيان معنى معلوم لفة وهو انه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له
 فيه ولا لاحد من العباد * فكان ذلك اى عذر النسيان * فانضف اى الفعل وهو
 الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا * هذا معنى النسيان
 لفة وهو كونه مطبوعا عليه يبنى كونه الناسى مطبوعا على النسيان فبهم لفة من النسيان
 وان لم يكن موضوعا له كالايداء من التأفيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهد واستنباط
 بل يعرفه كل احد فقلنا بهذا المعنى وهو انه مد فوع اليه طبعا * في نظره اى نظير
 المتصور عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالتقاس لما عرفت ان المدول
 به عن القياس لا قاس عليه غيره * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة
 الاكل في منافاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالاكل * فان
 قيل ما متفاوتان اى المتصور والجماع * لان الصوم يحوجه الى ذلك اى الى الاكل
 والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المغضبة الى الاكل
 والصوم يزيد في شهوته فيقتل الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يحوجه الى الموافقة لان التبار
 ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على مناطق به
 النفس وهو قوله عليه السلام يامشرب الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم
 يستطع فليصم بالصوم فانه وجاء فكان النسيان فيه من التوارد فلا يمكن ان يلحق بالصوم
 لانه دونه * وصار اى الجماع ناسيا في الصوم * كالنسيان في الصلوة اى مثل الاكل ناسيا
 في الصلوة حيث لم يحمل عفوا لانه نادر فكان هذا * وبما ذكرنا تمسك سفيان التوري
 رحمه الله لجعل النسيان عذرا في الاكل والشرب بالنس والمجمل عذرا في الجماع * والجواب
 ما ذكر في الكتاب * واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة
 الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة
 اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل ثبت
 ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل
 غالبا في ذاته قاطبة التي تتشأ من الذات فوق ماتشأ من السبب فلما عني عنه فلان يبنى عن
 الجماع كان اولى * وذكر في المسوط قد ثبت بالنس المساواة بين الاكل والجماع في حكم
 الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان ورودا في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمر
 في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطى عمرا ايضا درهما
 (قوله) عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف
 * والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان لقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف واراد به
 الضرب بالسيف ولهذا الفعل
 معنى مقصود وهو الحناية
 بالجرح وما يشبهه

الوجوب * فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة ثا على الشاى في انه لاشمل بالقتال مثل ماصل بالقتول من الحرق والفرق والرضخ بالحجارة ونحوها * وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسئلة الموااة * ورجح الفاضل الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزء القتل كالتقصص الا ان القود خاص في جزء القتل والتقصص عام فصاركاه قال لاقل قصاصا الالبسيف * فان قيل يحتمل انه ازاد لا قود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن قتل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن القتل حقيقة لا عن الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء كذا في الاسرار * وعلى الوجه الاخر خرج الشيخ مسئلة المتقل على القولين فقال المراد من قوله لا قود الالبسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الالة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لفة وهو الجنابة بالجرح وما يشبهه كالتأنيب له معنى مقصود وهو الايذاء بظهور الضجر وما يشبهه من الشتم والضرب * ثم ما يشبه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال الة الجرح مثل سجات الميزان على أحد الطريقين له في مسئلة المتقل وعندها استعمال ما لا يطبق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والصا الكيرة * والحكم وهو القود جزءا يبقى على الماتة في الجنابة ينشئ شرع الحكم على وجه يكون ثمانا للجنابة فان القصاص ينشئ عن المساواة وكذا قوله تعالى الحزب والحزب المبدل الالة * وقوله عز ذكره وكنتنا عليهم فيما ان النفس بالنفس الا يقتضيان الى المساواة ايضا * والفرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلامهما بكاستينيه * فكان اى الحكم وهو وجوب القود * ثابا بهذا المعنى اى متلقاه دون صورة الضرب بالسيف كتملق حرمة التأنيب بمناء لاصوره * واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لفة هو الجرح الذى يتقضى البية ظاهر اوابطنا وقال ابو يوسف وعبد رحمهما الله معناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لفة ما لا تطبق البية احتماله فثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالقتل ويكون ثابا دلة النص * فان قيل السات بدلالة النص ما يبره كل احد من اهل اللسان على ما قدم فسيبره فاذا كان الحكم ثابا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يدهذا من باب الالة * قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام لا قود الالبسيف ثابت بمعنى الجنابة على النفس وان هذا معنى فهم منه لفة انما الحلال فياواراه ذلك وهو ان المتبر مجرد معنى الجنابة او الجنابة التنية في الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابا بدلالة لان انا المعنى الذى تملق الحكم به مفهوم لفة * وصورة المسئلة اذا تامل اسما فصوما بالحجر العظيم او الحطب الكير الذى لا تطبق البية احتماله لا يجب القصاص

والحكم جزءا يبقى على الماتة في الجنابة وكان ثابا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله وبقك المعنى هو الجرح الذى يتقضى البية ظاهر اوابطنا وقال ابو يوسف وعبد رحمهما الله معناه ما لا يطبق البية احتماله قتله جرحا كان او لم يكن حتى قال لا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانما لم ان القصاص وجب عقوبة وزجرأ عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها لا يطبق حمله ولا يبقى

عندنا خيفة وهو قول زفر وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا
 لم يجرح فان يجرح الحجر او الخشب فان القصاص نجب بالاتفاق وفي الحديد يجب القود جرح او لم يجرح
 في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن ابي خنيفة رحمهم الله اذا قتل جرحا يجب القود باي آلة كانت
 وان لم يجرح لا يجب القود باي آلة كانت قالوا انما لم ان القصاص وجب عقوبة بني بدمار تركب الجناية
 وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوات بني قبل ارتكاب الجناية فان شرعه زاجر عن
 مباشرة القتل على ما قال الله تعالى ولكم في القصاص حيو * وانتهاك الحرمة تناولها بما لا يحل كذا
 في الصحاح * وانتهاك حرمتها بما يحصل على انطق النفس احتياولا لا يتقى مع لاتها اذا تلفت بذلك فقد
 انتهكت حرمتها * فاما الجرح على البدن فلا عبرة به يعني في تلف العقوبة به * انما البدن اى
 الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية لا ترى انه لم يشر
 الى النفس لا يجب القصاص فنيا يكون بغير وسيلة كان اكل اى ما يكون جناية على النفس بغير
 وسيلة وهو القتل بمجر الرمي والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكل في الجناية من الجرح
 لان ما لا يلبث ولا يطيق النفس احتياله من حق لروح بنفسه والفعل الجارح من حقه بواسطة
 الجراحة فالجرح وسيلة يتوصل بها الى اذهاب الروح وما يكون عاملا بنفسه المبح عما يكون
 عاملا بواسطة السراية * ولما كان هذا اتم في المعنى المعبر وهو عدم احتمال البنية ثبت
 الحكم فيه بالادلة كما في الضرب مع التايف وكما ثبت في القتل بالرمح والسكين والنشابة
 بالادلة * يوضح ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص فعمل لا يكون قتالا محالة كقطع
 الاصبع والفرز بالارة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما وجب
 القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بقاء حجر الرمي اولى
 لانه لا يرجى منه الحيوية اصلا * والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد والجرح يجب
 عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالتقصاص ثم يقع الفرق فيه
 بين الحديد وغيره وبين الجرح والقتل فكذلك ههنا كذا في طرقة الامام البرغزي والجواب
 لابي خنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكرناه اننا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطبق
 النفس احتياله * لكن الاصل في كل فعل الكمال يعني اذا صار الحكم مرتبا على شئ
 فلا اعتبار فيه للكمال منه لان ناقص شبهة الدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس
 ما ثبتت مع الشبهات يلحق الناقص بالكمال ويثبت الحكم فيه كإثبات في الكمال وان لم يكن
 كذلك لا يلحق الناقص بالكمال لما ذكرنا ان له شبهة الدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة
 * فلا صل في الزنا وقوعه في محل محترم خال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكمال
 في الجناية على ذلك المحل ثم تمدى احد حكميه وهو الحرمة الى ما هو ناقص في معنى الجناية
 وهو مواضع الشبه لان الحرمة ثبتت مع الشبهة ولم يمد الحكم الاخر وهو وجوب الحد
 لانه لا يثبت مع الشبهة * وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبضبة

مع فاما الجرح على البدن
 فلا عبرة به انما البدن
 وسيلة فأي يوم بغير الوسيلة كان
 اكل والجواب لابي خنيفة عن
 هذا ان معنى الجناية هو ما لا
 تطبق النفس احتياله لكن
 الاصل في كل فعل الكمال
 والقصاص بالمواضع فلا يجب
 الناقص اصلا بل الكمال
 يجعل اصلا ثم تمدى حكمه
 الى الناقص ان كان من جنس
 ما ثبتت بالشبهات فاما ان يجعل
 الناقص اصلا خصوصا فيما
 يدرك بالشبهات فلا

لانه هو الكامل في الباب ثم تعدى الى ناقص وهو الثقل والمس لما ذكرنا * وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا * وابطنا بدليل سبب تزول الآية وهي قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ على ما عرف في التفسير فحمل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى ناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية ثابتة مع الشبهات * وهما الكامل مما قلنا اي من معنى الجنابة * ما ينقض البنية ظاهرا بخرب الحية * وابطنا بارقة الدم وافساد طبايه الاربع * هذا هو الكامل في البعض لان حيوه الادى باعتدال البنية ظاهرا وابطنا فكان الثبوت الكامل بافساد البنية ظاهرا وابطنا فيجعل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف لان القود مما يندري بالشبهات ويشتر فيه للماتكة في الاستيفاء بالفس فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجهه اصلا فقير مستقيم فيها يندري بالشبهات لانه ناقص لكونه قتل من وجه دون وجه * ودليل نقصان حكم الذكوة قاته يختص بما ينقض البنية ظاهرا وابطنا ولا يستر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالتقتل لا يجل ولو جرحه يجل وان كان في غير المذبح * وقولهما البدن وسيلة وهم غلط لاننا في هذا اي فعل القتل او باسقاط الجرح الجنابة على الجسم اي على البدن ليندفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجنابة على النفس فلا يفتت الى الوسيلة بعد حصول المقصود وبغيرها * بل ننفي الجنابة على النفس الى معنى الانسان وهي دمه وطبايه عند اهل الاسلام * والقصاص مقابل ذلك اي الجنابة على النفس بالنص وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * اما الجسم ففرع ينسب بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا يزيد ان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض * واما الروح فلا قبل الجنابة ينسب من الباطن لكن الجنابة على المعنى وهو الطبايع الاربع لا يتكامل الا بمرح مخرب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فله به قصدا والمجموع بطل بطلان بضعه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا فيتكامل الجنابة * ولهذا كان الفرز بالابرة في القتل موجبا لقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا للحل في الذكوة لان المتبر هنا ك تسييل جميع الدم لتمييزه الطاهر من النجس ولهذا احتس قطع الاوداج والحلقوم عند التيسر * فصار هذا اي اعتبار الكمال في معنى الجنابة * اولي مأكلاه * خصوصا في العقوبات لانها تندري بالشبهات * ولا يلزم علينا ما ذكرنا من مسئلة قطع الطريق لان القتل في ذلك الباب ماوجب قصاصا وماوجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باي قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور قال القاضي الامام جمل ابو خيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل في اقاما ينقض البنية ظاهرا وابطنا هو الكامل في النقض على مقابلة كمال الوجو دو قولهما ان البدن وسيلة وهم غلط لاننا في هذا الجنابة على الجسم لكان في معنى النفس التي هي معنى الانسان خلقه فالقصاص مقابل ذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا قبل الجنابة ومعنى الانسان خلقه بدمه وطبايه فلا يتكامل الجنابة عليه الا بمرح مخرب وريق دما وقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصاً في العقوبات

فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتياط لهدراً وما قاله أبو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عمد القتل عند الناس والله اعلم (قوله) ومن ذلك أى وما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في الواطئة على قولهما * والى الأولى لسهولة والثانية للاستعانة بغير أوجب بدلالة النص حد الزنا بسبب الواطئة تحالفاً للواطئة وإتيان المرأة الأجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجح أن كان محصنين ومجحدان أن لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء * وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها الشدة لغيره وللايمان أن عقلة ان اعتاد ذلك كذا في عامة الكتب * وذكر القاضي الامام تلميذ الدين رحمه الله في فتاواه تأقلاً عن الروضة ان الخلاف في النكاح اما على المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بخلاف ولو فعل ذلك بعد ما تمتها وسكوته لا يجب الحد بخلاف لان الملك يقتضى الاغتصاب فاوثر شبهة في الفعل * تحسب الجمود بان الزنا شرعاً ولو فعله اسم لفعل مملوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلاً على سبيل الحرمة * ومما اى المقصود منه اقضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لا قصد الوطء ولذلك يسمى سفاحاً * وهذا المعنى اى معنى الزنا بيمينه موجود في الواطئة وزيادة * لا مائة لان الزنا الواطئة في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه الحش من الزنا بالأجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه * وفي سفح الماء فوقه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصداً وفي الواطئة معدوم قصداً وزيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تنظيماً له ماء فانه بذو القاء البذر في محل لا يثبت يكون اشد تنظيماً له من القاءه في محل يثبت على قصدان لا يثبت مانع من الوقت وغيره * وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتباه من الحرارة واللين وغيرها محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث * الا ترى ان الذين قالوا بالطلع دون الشرع لم يصلوا بين الحليلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الايلاج كافي الجماع لان الكفارة تنبى على الفطر وبقتضاء الشهوة ومما سواه فيه * وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك * وكذلك وجوب الاغتسال في الواطئة يثبت بنفس الايلاج كافي الجماع لانها سوءاً في استجلاب المني الذي هو سبب النسل وفي جماع البهيمة لا يجب الا بالانزال فثبت انهم ما سوءاً في اقضاء الشهوة * الا انه تبدل الاسم من الزنا الى الواطئة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كمال البلية * الا ترى ان حكم الرجم تمدى من ما عزالى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستواء آلهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذلك فيما نحن فيه * وهذا معنى الزنا لانه اى ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لنفسه لا اجتساداً اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتاً بالدلالة لا بالقياس * والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا اى عما ذكرنا في جابهما اننا سلم صحة الاستدلال فان من شرطه المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمداً اوجبا حد الزنا بالواطئة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل مملوم ومما قضاه الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى وهذا المعنى يمينه موجود في الواطئة وزيادة لانه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لانه والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصاً في الحدود والكامل في سفح الماء يهلك البشر حكماً وهو ازان ولا زنا حاله حكماً لعدم من يقوم بحاله

الحائزين في المني الموجب للحكم وهي مدعومة ههنا بالمتنازع فيه قاصر عن التصور على
في المني الذي تعلق الحكم به لوجهين * أحدهما ان الحكم في الزنا إنما تعلق بسفح الماء
على وجه يؤدي إلى فساد الفرائش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد ينخلق
من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تريمته على الزاني لمد ثبوت النسب منه ولا على الام لمعجزها
عن الكسب والا فخلق عليه فيهلك * ولذا سعى تريمته احياء قال عليه السلام من اخذ
بخطا فقد احياه * ولهذا لو اكره الرجل بالقتل على الزنا لابر خصمه الاقدام حتى
لو اقدم يلم كالأكره على قتل انسان وفي الواطئة لم يوجد هذا المني وإنما وجد مجرد
تضييع الماء وأنه قد يحمل بالزول في الامة بغير اذنها وفي التكوحة الحرة بذنها
والتكوحة الامة بإذنها ولو ابلن مولاها * وليس فيه افساد الفرائش ايضا لان ذلك يشبهه
النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا
ولا يجوز ان يجبر هذا نقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالا لان ذلك يكون مقايضة
ولا مدخل لها في الحدود * فان قيل لاسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم قاله لورني بمجوز
او بمقيم لزوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفرائش ولا اهلاك الولد * وكذا زنا المحصن
يوجب الحد ولما لم يكن يؤدي إلى فساد الفرائش واهلاك الولد * فقتل المعتبر والمظنور اليه في
احكام النزع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفرائش واهلاك الولد بل
هو الغالب فيه على ان محبة الماء لا يندفع اصلا في المجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة ثبتت
بوطنها وكذا المحصن لا يندفع فيه اهلية الماء ولهذا ثبت النسب منه ولو اندمغ الماء اصلا
لا يثبت النسب منه كافي الصبي * والثاني ان الزنا كامل بمجمله الى اخر ما ذكره الشيخ
في الكتاب * وقرره بعبارة الامام البرقي ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام
على الجنايات وإنما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه قاصا فيما يترجر الانسان
عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كسب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا
والحاجة الى الزاجر في الواطئة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا * اما في جناب المفعول
فلان الحد لو وجب عليه إنما يجب استدلالا بالزنا والزاينة إنما تحملها الشهوة على الزنا
فاما المفعول به ههنا فيستع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه أصل الحيلة
البلية فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فنزع الحد على الزاينة لا يدل على شرع الحد على
هذا * وكذلك الكلام في جناب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن
الفعل لا يقوم وحده وإنما يقوم وبأخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع
كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوح الى الزاجر
فنزع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة بيني في الزنا
* بدون هذه العساي وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تصحيح الماء فمقتصر لانه
قد يحصل بالزول ولا قصد
الفرش وكذا في الزناكمل
بحاله لانه غالب الوجود
بالشهوة الجامعة من الطرفين
واما هذا الفعل فمقتصر بحاله
لان القاصي اليه شهوة
الفاعل فاما صاحبه فليس
في طبعه داع اليه بل الطبع
مائع قصد الاستدلال
بالكامل على القاصر في حكم
بدرايا الشهوات والترجيح
بالحرمة باطل لان الحرمة
المجردة بدون هذه المعاني
غير معتبرة لا يحاجب الحد
الآتري ان شرب البول
لا يوجب الحد مع كل الحرمة
ومن ذلك ان الشافعي رحمه

وان يكون فيه افساد الفرائض * غير معتبره لايجاب حد الزنا * يعنى هى ليست بموجبة
 لاحد حتى ترجعوا الواطئة عليه بالحربة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاول بل المعتبر
 ما ذكرنا من المعاقب وهى فى الواطئة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير
 معتبره ان شرب البول لاوجب الحد مع كل الحرمة اى مع كونه اكد فى الحرمة من الحر
 فان حرمة لايتكشف بحال وشرب الحر يوجب مع ان حرمتها تزول بالتحليل وانها لم تكن
 تحرمة فى الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع فى الحر وعدمه فى البول (قوله) ومن ذلك
 اى ومن الثابت بالادلة ان الشافى رحمه الله اوجب الكفارة فى القتل الممد والميم النemos
 استدلالا بالقتل الخطاء والميم المتقدمة فقال الكفارة انما تجب فى الخطا لا رتاب الجنابة
 ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنوب لا لخطا فانه عذر مسقط للحقوق فلا يجوز ان يكون
 علة للوجوب ولما وجبت الكفارة فى الخطا مع قيام العذر المسقط بمعنى الجنابة وهو قتل النفس
 المصومة فلان يجب فى الممد وهو فى معنى الجنابة اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب
 لايسقط الواجب بل يؤكده الا ترى ان قتل الصيد خطاء فى الاحرام لا اوجب الكفارة ووجبها
 الممد لا لزيادة معنى الجنابة فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة فى الخطا بالجنابة وجبت فى الميم
 المنقودة وهى التى على امرى فى المستقبل بمعنى الجنابة وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الخث
 واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن فى الاصل كذلك فلان تجب فى النemos
 وهى كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر النemos من جنس حظر المنقودة انا حث
 فيها لانه خطر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه فى النemos اكد * يوضحه ان الميم
 نونان بين الله تعالى وبين المطلق ونحوه ثم الميم بالمطلق بشرط ماض على الكذب
 توجب ما توجب الميم بالمطلق بشرط فى المستقبل ووجد الشرط فكذا الميم بالله تعالى
 توجب ما توجب فى المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وما ذكرنا من المعنى ثابت لفة لان كل
 احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجنابة فانها شرعت لدفع الائم وهو
 يحصل بالجنابة * وعندنا لا تجب الكفارة فى الممد سواء وجب القودبه او لم يجب كقتل
 الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما لمهاجر اليها فى دار الحرب
 عمدا وكذا فى النemos لان الممد كيرة محضة وكذا النemos محذور فلا يصح سببا لكفارة
 كالزنا والسرقة وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات
 محضة وانها لاتتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها التواب ونيل الدرجات
 ويستحيل ان يصير الجنابة سببا لتلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالانصاب للزكوة والوقت
 للصوم والاسوة * وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت
 زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن الماصى لاعن المباح * وكفارات وهى ترد بين
 عبادة وعقوبة * اما معنى العقوبة فيها فلاها لانجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

القتال وجبت الكفارة
 بالنس فى الخطاء من القتل
 مع قيام العذر وهو الخطاء
 فكان دالة على وجوبها
 بالمعديهم المذنب لان الخطاء
 عذر مسقط لحقوق الله تعالى
 وكذلك وجبت الكفارة
 فى الميم المنقودة اذا سارت
 كاذبة فلان يجب فى النemos
 وهى كاذبة من الاصل اولى
 فصارت دالة على قيام معنى
 النemos اكن قلنا هذا الاستدلال
 غلط لان الكفارة عبادة
 فيها شبهة بالمعقوبات لا تخلف
 الكفارة عن معنى العبادة
 والعقوبة فلا يجب الا بسبب
 دائرين الحظر والاباحة
 والقتل الممد كيرتقلره
 الزنا والسرقة فلم يصلح سببا
 كالمباح المحض لا يصلح سببا
 مع وجوبها معنى العبادة
 فى الكفارة وكذلك الكذب
 حرام محض

ابتداءً تعظيماً لله تعالى * اما معنى العبادة فيها فلا تنادى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خالياً عن معنى العبادة ولا تنكسر التنب وتحموه ولن يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت الآية فيها شرطاً وفرض اذاؤها الى من وجبت عليه ليؤدبها باختياره والعقوبات تقام كرهاً وجباً * واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والقوبة وجب ان يكون سببها مشتقاً على صفى الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافاً الى صفة الاباحة ومعنى القوبة مضافاً الى صفة الحظر لان الأثر ابدى يكون على وفق المؤثر والقول القود العمد محظور محض وكذا الصوم لان الكذب بدون الاستشهاد باق حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد باق اولى فكان العمد والصوم بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سبباً للكفارة * الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سبباً للكفارة مثل القتل بحق واليمين المقودة قبل الحث مع ان معنى العبادة فيها راجع سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى * واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى كافر وهو مباح * وباعتبار ترك التنب اوباعتبار المحل هو محظور لانه اساب اديماً محترماً معصوماً فيصلح سبباً لها * وكذا اجمع في المقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين * احدهما انها تعظيم لله تعالى وذلك متدوب اليه ولهذا شرعت في سعة نصرة الحق قائم كانوا يحملون في البعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف في المأبىة لبعض وهى ايضا منى عنها بقوله تعالى ولا تعجلوا الله عرصة لآيمانكم اى بذلة في كل حق وباطل وقوله واحفظوا آيمانكم اى امتعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها * والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الحسومات وتلزمنا شرعاً فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سبباً للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فبين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجنابة منفرداً غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا ان الإفطار في رمضان بشرب الحار او الزنا بالان شرب الحار والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسياً لصومه لا يجب الكفارة واتما الموجب للكفارة الفطر وانه جنابة من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سبباً للكفارة على ان في كفارة الفطر شبه القوبة راجع على ما عرف فجاء إيجابها بما يترجع معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغرى * ورأيت في بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه

واما الخطأ فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب غير مشروع

يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوكه وأما الحظر فن حيث أنه جنسية على العبادة وبه ترتفع
 التقوض من أنه إذا فطر بالحر أو الزنا عمدا فإنه يجب الكفارة * وفي الأسرار بهذه
 العبارة ولا تنزيم كفارة الاضطرار قلنا لا يجب مع شبهة الإباحة لأن كفارة النظر إنما يجب بفعل
 مباح في نفسه محظور بصومه كنجاس الأهل وأكل خبزه وإنما يشترط تحمض الحظر لحق
 النظر أن لا يكون فيه شبهة الإباحة الفطر لاشبهة إباحة ذلك الفعل في نفسه حتى إذا زنى في
 رمضان وذلك الزنا حرام في نفسه لالحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه
 حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المنع الآخر كفارة فلا بد من الناء حرمة
 الفعل في نفسه لا يجب الكفارة والحال بالحلل في نفسه لولا الصوم وتحقيقه أن الكفارة يجب
 بالإضطرار لا بالجماع نفسه والاضطرار باقتضاء شهوة بطئه وفرجه والاقتضاء في نفسه حلال
 وأما حرم لغيره وهو الصوم في مستثناة في صير حراما محضا لما حل في نفسه لوجوده في عمله
 * ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار قلنا طاعة محضة وقد وجبت بسبب
 الكبرية المحضة فأهو طاعة من وجه أولى * لانا لأنسلم أنها وجبت بالجنسية لأنها رجوع
 عن الجنسية وقض لها وقض الشيء لا يصلح أن يكون من حكمه فلا يضاف إليه وإنما
 يضاف وجوبها إلى ديانت واعتقاده حرمة ما ارتكبه (قوله) ولا يلزم إذا قتل بالبحر
 العظيم يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالمثل فإنه يوجب الكفارة عند أبي خنيفة رحمه الله
 وإن كان محظورا محضا * لأن فيه أي في القتل بالبحر شبهة الخطأ فإنه من خطأ العمد
 عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام إلا أن قيل الخطأ العمد قيل السوط والصا
 على ما عرفت في تلك المسئلة * وذلك لأن المثل ليس بالة القتل باصل الحلقة وإنما هو
 آلة التأديب التي أخرج آراءه لتأديب بها والمثل قائل لتأديب ما حتمت فيه شبهة باعتبار
 الآلة * ولما كان هذا خطأ العمد أي شبه العمد كان محظورا من حيث المدينة ومن
 حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة الإباحة ولهذا يسقط القصاص * والكفارة مما يحاط في
 إيجابها لرجحان جهة العبادة فيها فثبت شبهة الخطأ كما ثبت بحقيقته * وقد جملته أي
 جعل عمد القتل بالمثل على أصل أبي خنيفة في الكتاب أي في المبسوط شبهة العمد حيث
 أوجب الآية فيه على العاقلة فكان هذا نصيبا على إيجاب الكفارة لأن شبه العمد يوجب
 الكفارة * وإنما أكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي والجصاص وبدلالة
 رواية المبسوط لانه قد روي عن أبي خنيفة رحمه الله أن الكفارة فيه لا يجب فقد قال
 أبو الفضل الكر ماني في الإيضاح وجدت في كتب أصحابنا لا كفارة في شبه العمد على قول
 أبي خنيفة رحمه الله فإن الائم كامل متساه وتناهي عن شرع الكفارة لأن ذلك من باب
 التخفيف (قوله) وإذا قتل مسلم حربيا مستأينا عمدا لم يلزمه الكفارة يعني إذا قتل
 بالسيف حتى يكون عمدا بالإجماع فإنه لو قتل بالمثل يجب الكفارة عند أبي خنيفة رحمه الله

ولا يلزم إذا قتل بالبحر
 العظيم فإنه يوجب الكفارة
 عند أبي خنيفة رحمه الله
 ذكره الطحاوي
 لأن فيه شبهة الخطأ
 وهي مما يحاط فيها فثبت
 شبهة السبب كما ثبت بحقيقته
 وذكره الجصاص في أحكام
 القرآن وقد جملته في الكتاب
 شبه العمد في إيجاب الآية
 على العاقلة فكان نصاعلي
 الكفارة وإذا قتل مسلم
 حربيا مستأينا عمدا لم يلزمه
 الكفارة مع قيام شبهة
 لأن الشبهة في عمل الفعل

وهذا المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذى ذكره عن القتل بالقتل وبما ان المسلم اذا قتل مستأنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفى القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوى عن ابي حنيفة ورواية ابن سبعة عن ابي يوسف لان الشبهة للمصلحة تنقضى عن الدم بقدر الامان فلا جرم يجب القصاص بمثله على المستأمن والمسلم جميعا * وجه الاستحسان ان الشبهة للمصلحة بقيت في ذمة قاتله حربى يمكن من الرجوع الى دار الحرب فقبل فى الحكم كاته فى دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولا يرث الذمى وان كانا فى دار الاسلام فلا يشق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا فى الصمة والقصاص يستند المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بمثله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل الصمة ثبتت القوم فى نفسه حين استأمن كما ثبتت القوم فى ماله حتى يضمن بالاتلاف فصار حاله فى قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن * ثم الشبهة بالمسئلة الاولى اعنى مسئلة القتل اثرت فى ايجاب الكفارة كما اثرت فى اسقاط القصاص والشبهة فى هذه المسئلة اثرت فى اسقاط القصاص ولم تؤثر فى ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا فى محل القتل لا فى الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم فى الصمة حتى لو ثبتت الماتلة بان قتل المستأمن فى دارنا مستأنا اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا فى السير الكبير * فاعتبرت فى القوداى اثرت فى اسقاطه * لان القود مقابل للجل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التى هى بدل اللجل مع وجوب القصاص لان قوت اللجل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص فى مقابلة اللجل لما امتنع وجوب الدية معه كالم يمتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان الحرام لو قتل صيدا بملوكا لسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول ماله كما ايضا لانه لانا فى بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل اللجل فلو لم يكن القصاص مقابلا للجل بوجه لا يمكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى ثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل اللجل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص * قاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه اى لا يدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن اللجل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة فى اللجل * وفى مسئلة الحجر اى القتل بالقتل الشبهة فى نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلقة على ما ينال ووضع الالة لتتم القدرة الناضجة فكانت داخلة فى فعل البسد فتمكنت الشبهة فى الفعل * فثبت القود والكفارة اى اثرت فى اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا (قوله) ولهذا اى ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة فى الخطا والمفقودة لا يجب فى العمد والتمسوس قلنا السجود الشروع فى السهو لا يجب للعمد اى

فاعتبرت فى القود لانه قابل للجل من وجه حتى نال فى الدية قاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء لفعل المحض وفى مسئلة الحجر الشبهة فى نفس الفعل فثبت القود والكفارة ولهذا قلنا ان سجود السهو لا يجب للعمد ولا يصلح ان يكون السهو دية لعل على العمد قلنا قلنا خلافا لما فى اى ايضا وقلنا نحن ان كفارة القطر وجبت على الرجل بالواقعة فصاومنى الضطره فيه مقول لانه فوجبت الكفارة على المرأة ايضا استدلنا به

ترك الواجب عمدا * والمعدنية ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه * وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو لتكن التقصان في صلاة وذلك موجب في الممد وزيادة فيثبت الحكم بالادلة * ولكننا قول الرب الموجب بالنس شرعا هو السهو على ما قال عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو ينعدم اذا كان طمدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمداى الوجوب في السهو دليل الوجوب في الممد * لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطا والمنقودة لا يدل على وجوبها في العمد والنموس * وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا لفائت فلا يصلح المحذور سبيله وهو تأخير واجب او تركه عمدا (قوله) وقانا نحن اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبها لافي جانبها فلوزمتها لين كايين الحد في جانبها في حديث الصنف * ولان سبب الكفارة المواقفة المدممة للصوم والرجل هو المباشرة لذلك دونها اذى محل المواقفة وليست بمباشرة لها فكان فصلها دون فعل الرجل فيما دون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرته فان الله تعالى سبها زانية * وفي قول اخر يجب عليها الكفارة وتحمل الزوج عنها اذا كانت مائة لان ما يتعلق بالمواقفة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمل الزوج عنها كتمن ما ما لا اغتسال * قال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالمواقفة ومعنى القطر الذي هو جنسية كاملة مفهوم منه اى من الوقائع لفة كالابذاء من التأقيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانب فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما لا يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينا فعل كامل فان الحد مع التقصان لا يجب وبيان التي عليه السلام في جانبها بيان في جانبها لان كفارتها واحدة بخلاف حديث الصنف فان الحد في جانبها كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى لتحميل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او عيادة وبسبب الكاح لا تجرى التحمل في البادات والقويات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط (قوله) واما المقضى فزيادة على النص * ثبت اى المقضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها * وانصب شرطا على انه مقول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا * وقوله لا لم يستثن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا * وقوله وجب تقديمه مستأنف * وقوله قد اقتضاء النص في معنى التلليله اى وجب تقديم المقضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاء اى طلبه * اولها لم يستثن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله قد اقتضاء النص بيان تسميته بهذا الاسم يبنى للم يستثن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمه ليصح فكان النص مقضيا اليها فسميت بهذا الاسم وهو المقضى * وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته

واما المقضى فزيادة
على النص ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه لا
لم يستثن عنه وجب تقديمه
لتصحيح المنصوص عليه
قد اقتضاء النص

فقال الاقتضاء الطلب قول اقتضيت الدين اى طلبته وسعى المقتضى مقتضى لان النص
 طلبه * فصار المقتضى يحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضامين اليه لان حكم
 المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما
 اذا وقع خبرا ابتدا جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا لاول
 كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه
 على المقتضى واقفاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعاً للمقتضى والثنى الواحد لا يجوز
 ان يكون اصلا لثنى وتبعاً * لا قول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت في
 ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصداً ومن نتيجة المقتضى انه يثبت ضمناً وتبعاً ولا يلزم
 من توقفه عليه تبعته كالمطلوبة توقفت على الوضوء وهى اصله وليست تبع * فان قيل
 شرطية المقتضى لصحة النص توجب قدم ثبوته عليه وكونه حكماً له يوجب تأخره عنه
 وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدماً تقديرها
 من حيث شرط ومتأخراً تقديرها من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعها فى حالة واحدة ولكنه ليس
 بصحيح اذ لابد من قدم الشرط على الشرط تحقيقاً فتي كان متأخراً تحقيقاً لا يصلح شرطاً لما تقدمه
 بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص
 لانه يثبت واما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى
 المتضمن عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قوله اعنت عبدك عنى بالثبوت
 باقتضاء هذا الكلام فكان حكماً له ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتناق المطلوب بهذا الكلام
 فكان شرطاً له لا لاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية
 والحكمية فيه باعتبار امرين متباينين فيجوز * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت
 بها اى بالصيغة او بالمبارة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض
 النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستبسط
 منه حتى ان القياس لا يمارسه وهذا بخلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يدل
 اى يداوى اثبات بالثمن الا عند الممارسة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالة يكون
 اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالثمن القنوى فكان تابساً من كل وجه
 والمقتضى ليس بن موحيات الكلام لانه وانما يثبت شرطاً للحاجة الى اثبات الحكم
 فكان ضرورياً تابساً من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيها وداه ضرورة فصحيح الكلام
 فيكون الاول اقوى * وما وجدت لممارسة المقتضى مع الاقسام التى تقدمت نظيراً *
 وقد تحمل بعض التارخين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبداً بالثمن درهم ثم قال
 البائع المشتري قبل قد اعنت عبدك عنى هذا بالثمن درهم فاعتقه لا يجوز البيع
 لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم ضاد. شره ما باع باق ما باع قبل شد

فصار المقتضى يحكمه
 حكماً للنص بمنزلة الشرط
 اوجب الملك و الملك
 اوجب العتق فى القريب
 فصار الملك يحكمه حكماً
 للشرط فصار الثابت بمنزلة
 الثابت بنفس النظم دون
 القياس حتى ان القياس
 لا يمارس شيئاً من هذه
 الاقسام والثابت بهذا يدل
 الثابت بالنص الا عند
 الممارسة *

التمن توجب ان لا يجوز والا قضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقضاء *
 وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لابلتزم كنبوت
 الربح في حق غير ماعز * ولكن لتايل ان يقول لانسلم المارضة لان من شرطها
 تساوى الجنتين ولاتساوى لان مقتضى الذي قام مقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة
 بالسنة فاني يشارضان * ولان ع.م الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح
 الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري يمت هذا البعد منك
 بالثب وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير
 ممارسة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير ممارسة الدلالة المقتضى (قوله) واختافوا
 في هذا القسم يعني في عمومهم * قال اصحابنا رحمهم الله لاعومله اى لا يجوز ان يثبت له
 صفة الموم * وقال الشافعي رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه الموم لان
 المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنص لا بالنسب فيجوز فيه الموم
 كيجوز في النص * وقلنا الموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز
 فيه الموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المصوص مفيدا
 للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لغة ولا شرطا والثابت بالضرورة بتقدير قدرها ولا حاجة
 الى اثبات صفة الموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيقي فيما وراء موضع الضرورة
 وهو صحة الكلام على اصله وهو المدم فلا يثبت فيه الموم * وهو نظير تناول الميتة
 لما ابيع للحاجة بتقدير قدرها وهو سد الرق وفيما وراء ذلك من الحل والتناول
 والتناول الى الشئ لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه حامل بنفسه فيكون بمنزلة
 حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الامنة * وذكر
 النزالي في المستصفى لاعوم للمقتضى وانما الموم للافظاظ لا للمعاني التي تضمنتها ضرورة
 اللفاظ * بيانه ان قوله عليه السلام لا يصيام لمن لا يثبت الصيام من قبل ظاهره
 نفي صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء والكمال *
 وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل * وقيل انه عام لنفي الاجزاء والكمال وهو غلط
 نعم لوقال لاحكم للصوم بغير ثبوت لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قل لا يصيام فالحكم
 غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام وقع عن امي
 الخطا والنسيان مناه حكم الخطا ولا عموم له ولو قال لاحكم للخطا لا يمكن حمله على نفي
 الآثم والعزم وغيره على الموم * ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه قد دل العقل
 او الشرع على انشاء شيء في كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وعنه قدرات يستقيم
 الكلام بما كان لا يجوز انشاء الكل وهو المراد من قولنا مقتضى لاعومله اما اذا قلنا احد تلك
 التقديرات بدليل كان كظهوره في الموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا في هذا القسم
 قال اصحابنا رحمهم الله لاعوم
 له وقال الشافعي رحمه الله
 فيه الموم لانه ثابت بالنص
 فكان مثله وقلنا ان الموم
 من صفات النظم والصيغة
 وهذا امر لا نظم لكانا
 ازلناه منظوما شرطا
 لغيره فيقي على اصله فيها وراء
 صحة المذكور

وكذا لو كان خاصا (قوله) ومثال الأصل أى نظير هذا الأصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر
لفظ الأصل ثلاثا بنوهم أنه مثال العموم * أو مثله مثال المقتضى اذ هو الأصل للمقتضى
قول الرجل لغيره كذا * أنه أى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع
مقتضى التقى أى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والمالك على البيع فى هذه
الصورة لتبينه سياله بدلالة قوله على الف * وشرطه أى يشترط البيع متقدما على الاعتاق
لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه * قال شمس الأئمة وهذا المقتضى ثبت متقدما
ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما
كان شرطا كان تبعا اذ الشرط اتباع فيثبت بشروط التقى لا بشروط نفسه لان الشيء اذا ثبت
تبعا يمتنع فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كاليد يصير مقبىا وان كان فى غير موضع الاقامة
بينة الاقامة من المولى وكذا الجندى بينة السلطان والمرأة بينة الزوج فيثبت فى الأهرامية
الاعتاق حتى لو لم يكن اهلاله بان كان صيدا عاقلا قد اذن له وليس فى التصرفات لم يثبت البيع
بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار اليب والرؤية * ولو جعل أى
المقتضى بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعى لثبت بشروط نفسه أى اعتبر فيه اهلية البيع لا غير
وشرطه فى القبول وثبت فيه الخياران الا ترى انه لو صرح بالمأمور بالبيع فى هذه الصورة
بان قال بعت منك بثلث واعتقته لم يجز عن الأمل لانه ماله ببيعته مقصودا وانما امره ببيع
ثبت ضرورة التقى فاذا اتى به مقصودا لم يأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه
قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الآخر فحينئذ نكرنا ان المقتضى ليس كالتصوص
فيما وراء موضع الحاجة وفى هذا المثال خلاف زفر فانه قال وقع التقى فى قوله اعتق عبدك عنى
بثلث درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضاف
الى عبده غيره وعبده غيره لا يحتمل ان يثق منه بحال فقله عليه السلام لا تعلق فيما لا يمكنك ابن آدم
ولا يجوز اضمار التملك ههنا لان الاضمار لتصحيح المصريح به لا لابطاله واذا اضمر التملك
صار مقصدا عيدا لا مراعيا لنفسه * ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ
بإمره اولى وكان هذا كاللحاق لآخر بيع عبدك عنى من فلان بثلث درهم أو أجره عنى من
فلان بكذا او كذا بكذا افضل لا يصح ولا يقع عن الآخر فكذا ههنا وفى الاستحسان صح هذا
الامر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهل امله ايضا وامكن اثبات المطلوب بآيات شرطه
فوجب اثباته تصحيحا لكلامه كما اذا باع الكاتب برضاء او باع شيئا بثلث ثم باعه بالدين من
ذلك المشتري او خمس مائة بنسخ الكتابة والبيع الاول تصحيحا للتصرف الثانى * وهذا
لان السيد محل حلول التقى والمالك الذى هو شرط النفاذ وصف له والمحال
بصفتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعة لانها كالأمر بالصلوة والنذر بها
امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكا فى نذر الصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الأصل اعتق
عبدك عنى بثلث درهم
انه يتضمن البيع مقتضى
التقى وشرطه حتى يثبت
بشروط التقى لما كان تابعا
ولو جعل بمنزلة المذكور
كما قال الحنفى لثبت بشروط
نفسه

الأرض للزراعة يقتضى شرها لأنه شرط إمكان الزراعة فكان طلب الاعتاق عنه طلباً لامتلاك
أولاً بالتمتع بالإعتاق عنه وكانت الإجابة من الأمور تملكها منه أولاً ثم اعتاقاً منه فثبت تملك بالفع
فيه من الاعتاق كأنهما عقداً البيع ثم حصل الاعتاق بعده كمن يقول لغيره ادعني زكوة مالي
أو كفر عني ففصل أجزاءه وإن لم يصح أداء الزكوة والكفارة فلا يزال نفسه لأنه ثبت
تملك أو اقراض منه أولاً اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم إلى الفقير فكذلك هذا * وتبين بما
ذكرنا أنه امر بإعتاق مالك نفسه لامتلاك غيره وإن معنى قوله عبدك المبد الذي هو ذلك
الحال لا عبد مصادفة المتقايه فقصوده من هذا تعريف المبد لإضافته إليه بالملك والخلاف
ثابت فيما لو قال اعتق هذا المبد عني * وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذي
ذكرنا لو بشره بنفسه يصح بأن يشتره أولاً ثم يعتقه * وليس هذا كلاماً بالبيع والإجارة
والكتابة لأنه لا يمكن تصحيح ما مر به بتقديم الملك لأننا قلنا ذلك وجهنا المبد لمولاه
صار هذا بيع المبد وإجارته وكنا به قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض
فجائز فامكن التصحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا ما إذا قال لأمراه تروجي قاه لا يقتضى
طلاقاً إلا بالية * لأننا أثبتنا مقتضى التصحيح للمفوض ولا يحصل ذلك هنا لأننا إذا حكمنا
بوقوع الطلاق لا يصح الأمر بالتزوج فانها تزوج بالكيها امر نفسها بالإمساك الزوج فانه
لأولاً له عليها وإذا لم يصح الأمر به لا يمكن إثباته اقتضاء * ولأن من شرط تزوجها
الفراغ عن الأول لا الطلاق فلم يصح مقتضاه لأنه لا يثبت الاقتضاء الاضرورة (قوله)
ولهذا وإن البيع يثبت بشروط المتق في المثال المذكور لأشروط نفسه قال أبو يوسف
والشافعي رحمهما الله إذا قال اعتق عبدك عني بشر شيء فاعتقه أنه يقع عن الأمر وتثبت الهبة
اقتضاء كما يثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض * لأنه أي لأن عقد الهبة أو
الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالإعتاق فيثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه
وهو القبض مقصوداً كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى لأن القبول ركن في البيع
والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتاً باقتضاء المتق فلان يسقط
اعتبار ما هو شرط أولى بكذا ذكر شمس الأئمة وهو أوضح من تركيب الكتاب * ولما
ثبت بشروط المتق والتمتع ثبت بلاقض فكذلك الهبة التي في ضمنه * وهذا أي ثبوت الهبة
بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما إذا قال
اعتق عبدك عني بالث ورطل من خر * وهو في الحقيقة جواب عما حال القبض فلم
حسب فلا يجوز أن يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لأن مقتضى قول وهو دون الفل فلا
يجوز أن يبطل لاجله ما هو أقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرماً فيصح أن يسقط
شرماً تصحيحاً لكلام آخر فقال قد سقط اعتباراً أيضاً اقتضاء كما في هذه الصورة *
والبيع الفاسد مثل الهبة أي في توقف ثبوت الملك على القبض في كل واحد منهما * لما قلنا

ولهذا قال أبو يوسف
رحمهما الله أنه لو قال اعتق
عبدك عني بشر شيء أنه يصح
عن الأمر وثبت الملك بالهبة
من غير قبض لأنه ثابت بمقتضى
البيع فثبت بشرطه
فيستغنى عن التسليم كما استغنى
البيع عن القبول وهو الركن
فيه فالاستغناء عن القبض
وهو شرط أولى وهذا كما قال
اعتق عبدك هذا عني بالث
درهم ورطل من خمراته
يصح ويقضى عنه وإن لم
يوجد التسليم والبيع الفاسد
مثل الهبة لما قلنا

ان ما ثبت مقتضى ثبت بشروط المقتضى لا بشروط نفسه * وقال ابو حنيفة ومحمد
انه يقع القرض عن المأمور وهو القياس لانه لما طلب القرض بغير بدل ولا صحة للقرض الا بالملك
صار طالبا للهبة والهبة لاوجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا
فلان رقة البديء مائة بمائة بحكم الاعتناق تنلف على ملك المولى لانه في حالة القرض ملكه
والاعتناق ابطال لملك والمالية * في يد نفسه اى يد المولى لانه فيده * او في يد البديء
لان ماله في ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال
في المضاربة ولم يكن للمولى ولانه استرداد ما اودعه البديء من المودع وذلك اى التلف وهو
المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للبديء لانه لم يحصل في يده شيء ولا هو. يحمل
القبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للامر لم يثبت القرض عنه لانه
لا عتق في غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا امر له * واندرج في كلام الشيخ الجواب
عما قيل القرض قد وجد تقديرا لان البديء هو الذى تصرف اليه المالية والهبة تقع في
تلك المالية والبديء في يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لثبانه فيده فصار كهيئة الشيء من هو
في يده حيث يكتفى بذلك القرض ولا يجب قبض جديد وكقوله لا آخر اطعم. عن
كفارتي عشرة مساكن حيث يجوز ويحمل الفقير قايضا نيابة عن الامر * والدليل
عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع بائنه فيها اذا قال للبديء اشتري نفسك من
مولاك ففعل لان البديء في يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد
البديء الطالب بطريق النيابة فكذلك هنا * فقال المالية لم تصل الى البديء بل تلف
على ملك المولى فلا يمكن ان يحمل احد قايضا لها * بخلاف مسألة الطعام فان المسكين قبض
عن الطعام فيمكن ان يحمل قايضا للامر اولا ثم نفسه * وكذا في مسألة البيع لم ينفذ الملك
والمالية بل انتقلا الى المشتري فيمكن ان يحمل البديء ثابته في القرض * وقوله ان القرض
يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان ثبت بشروط المقتضى ويسقط
اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض
والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صورة اوجبت الهبة الملك بدون
القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء. يسل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله * واما
القبول في البيع فيحتمل السقوط كما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على ان لا يحمل تقديرا الكلام
به من غير اعتقده لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل يحمل تقديره كانه قال اشترته منك
فاقتعه عنى وكان المأمور اذا اغتقه قال بتمه منك ثم اغتقتك كذا في طريقة الامام البرغري
* وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باسطة فيتم به في الحكم لان الفاسد
لا يمكن ان يحمل اصلا ليعترف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفاسد سقوط القرض عنه نظرا
الى اساهه وان لم يحتمل بالنظر الى وصفة صح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

وقال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله يقع القرض
عن المأمور لان القبض
والتسليم بحكم الهبة لم يوجد
لان رقة البديء بحكم القرض
ينلف على ملك المولى في يد
نفسه وذلك غير مقبوض
للتطالب ولا للبديء ولا هو
محتمله وقوله ان القبض
يسقط باطل لان ثبوت
المقتضى بهذا الطريق
امر مشروع وانما يسقط به
ما يحتمل السقوط والقبض
والتسليم في الهبة شرط
لا يحتمل السقوط بحال ودليل
السقوط بمنفرد في محله واما
القبول في البيع فيحتمل
السقوط الا ترى ان الكل
يحتمل السقوط فينقذ
بالتمام. قال سطر اولى
ومن قال لا خير بترك هذا
الثوب بكنا فاقطعه فقطعه
ولم يكلم صر ذلك البيع
الفاسد مشروع مثل الصحيح
فاحتمل سقوط القرض عنه
فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء

فيما يحتمله * وقد وقع احد الفطنين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائدا * وذكر الامام
البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصيل فان الجائز يعمل بدون القبض
والفاسد ليس باصيل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعف احتاج الى قبض مقو واذا
ثبت في ضمن التقوى به فصار مثل الجائز في هذه الحالة فاستثنى عن القبض فعمل عمله
على ان القبض ساقط لاعلى انه حاصل قاما الهية فلا يمكن اسقاط القبض فيهما لانه شرط
اصل فيها الا ترى ان الهية الجائزة لا تعمل الا به * وذكر في المبسوط والا سراد
ان ماله البعد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل فيه البعد شيء منها ولكن من حيث
ان البعد يتحقق بهذا الاعتاق يتدرج فيه ادنى قبض وذلك يكفى في البيع الفاسد دون الهية
كالتبضع مع الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤس الاشجار يكفى
لوقوع الملك لا يقع الفاسد دون الهية على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع التقوى
عن المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كما في الهية (قوله)
ومثاله اى مثاله الاخر قوله لامرأته التي دخل بها اعتدى ناولا لطلاق وقع مقتضى الامر
بالاعتقاد لان من ضرورة الاعتداد عن التكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع عليك
الطلاق فاعتدى * ولا يلزم عليه قوله لها في العدة اعتدى ناولا لطلاق حيث يقع مع انه
لا ضرورة لان الامر سرحا بدون تقديم الطلاق عليه اقيام وجوب العدة * لا تقول لانه
لقيام العدة في تصحيحه لان موجه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر في ايجابه ووجوب
هذه العدة فكان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه * ثم تصحيح هذا الكلام وجهان احدهما
ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يحمل مستعاراً لطلاق على ما مر ولا يمكن تصحيحه بتقديم
الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شيء سوى تمام تلك العدة كما لو طلقها صريحاً فيجعل
مستعاراً لطلاق تصحيحه واحترازاً عن النية * ولهذا اى ويكون الطلاق ثابتاً اقتضاء
لمصلحة نية الثلاث فيه ولم يكن يائسا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يفسر الى
الثلاث والباين من غير ضرورة (قوله) ومثال خلاف الشافى اى مثال المقتضى
الذي يجري المصوم فيه عنده ولا يجري عنده قوله ان اكلت فبدي حراوان شربت *
ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون شرابا دون شراب لم يصدق
اصلا عندها لاحتمال ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكل محل الفعل واسم الفعل
لا يكون اسما للفعل ولادلالة عليه لانه الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل
مقتضى فكان ثابتا في حق ما يلفظه من الاكل دون صحة الية اذهو فيها وراء المفظوظ غير
ثابت فكانت النية واقعة في غير المفظوظ فكنوز * وكذلك في مسألة الخروج اذا نوى مكاتا
دون مكان بل نوى الخروج الى بغداد مثلاً لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت
وان دل على المصدر لانه لا يتناول مكاتا من حيث اللفظ وانما ثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ما قلنا اذا قل الرجل
لامرأته بعد الدخول اعتدى
ونوى الطلاق وقع مقتضى
الامر بالا اعتداد ولهذا لم يصح
نية الثلاث ولهذا كان رجيا
ومثال خلاف الشافى ان
اكلت فبدي حراوان شربت
ونوى خصوص الطعام
او الشراب لم يصدق عندها
ومن قال ان خرجت
فبدي حرو نوى مكاتا
دون مكان لم يصدق عندها
ومن قال ان اغسلت فبدي
حرو نوى تحميم الاصاب
لم يصدق عندنا قلنا

مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالية * وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال غبت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة * وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر * ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولا عموم له ففعل * فان قيل المصدر في ذكر الفعل المذكور لانه فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة * وكذا لو قال ان اغتسلت غسلا الله فصدق حرث قال غبت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى * قلنا نعم المصدر وهو الاغتسال المذكور لانه لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الفصل فوجب العموم في الاسباب فصح الخصوص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع * قلنا هذا لو قال ان اغتسلت اغتسلا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او خلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فيقول * ولا يقال ان لم يصح بيني ما نوى من حيث انه تخصيص ينبغي ان يصح من حيث انه متنوع الى فعل وفرض وتبرد * لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لانه وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والية تشمل فيما يحتمل اللفظ لانه لا في غيره * وذكر في الجامع البرهاني اذا قال ان اغتسلت اغتسلا صححت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللأسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير المذكور فلا يقوم مقام الاسم * ولا يقال انه المذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه المذكور في جق محبة الفعل لان في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كما غير ثابت * ولو قال ان اغتسلت الآية في هذه الدار فكذلك نوى تخصيص الفاعل بان قال غبت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل المذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث الية لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث الية اصلا فيلزم نية التخصيص * وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان مقتضى عمومنا عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اغتسل احد قاته اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لقضاء لان الفاعل المذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي فثبتت قبل التخصيص * وكذا اذا قال ان اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الفصل اسم لفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي

ولو قال ان اغتسلت الآية في هذه الدار فصدق حرث فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسلت احدا وان اغتسلت غسلا

منكرا فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر للمعوم فلا يصدق قضاء
 * فصار اصل هذا الفصل ما اشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير
 الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا * او الوقت
 كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا
 الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لا تزوج امرأة واراد امرأة كوفية
 او بصرية كانت نية لنوا * ولا يقال في هذه المسائل بحث بكل طعام وكل شراب
 وكل مكان ولو كان التمين بالطلاق او التناق حصل الطلاق والتناق بالجميع وهذا آية
 المعوم * لانا نقول ليس ذلك لاجل المعوم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور
 هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحث ايضا وهو كالموت والحال
 فانه لو اكل وهو خارج الدار اوداخلها اوراكب اوراجل بحث لا لمعوم اللفظ لكن
 لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان كون مسئلة الاكل
 والشراب والخروج من قبل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرأة
 شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فلما الاقتضاء
 قاصر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة وشيخو المقتضى شرعا لالفة مشكل
 لان اقتضار الاكل الى الطعام والشراب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد
 من الشرع بل يعرف من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت
 ضرورة تصحيح الكلام شرعا او عقلا لالفة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول
 الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة
 اللفظ * امامن حيث يتبع وجود الملفوظ شرعا لالفة كقوله اعتق عبداك عني * او
 يتبع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امها نكم فانه يقتضي اضرار الفعل
 وهو الوطء او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يمتلئ ملتها الا باعمال المكلفين *
 او يتبع كون التكلم صادقا لالفة مثل قوله عليه السلام رفع عن ابني الحنطة والنسيان انما
 الاعمال البتات لاسيما لمن لم يتو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يحمل هذه المسائل من
 باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيما ذكر من
 نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف
 ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التدبير ايضا فانه
 ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبل المقتضى لان اللفظ المتعدي يدل على المفعول
 بسببته ووضعه لئلا فاما المقتضى فاما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور
 (قوله) وقد يشك على السامع الى آخره * اعلم ان عامة الاصوليين من أصحابنا المتقدمين

وقد يشك على السامع
 الفصل بين المقتضى وبين
 المحذوف على وجه
 الاختصار وهو ثابت لفة
 وآية ذلك ان ما اقتضى غيره
 ثبت عندهما الاقتضاء واذا
 كان محذوفا فقد ذكرنا
 اقتطع عن المذكور

وإحجاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب مقتضى ولم فصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المتطوق منطوقا لتصحيح المتطوق وإنه يشمل الجميع وإنما احتلفوا في عمومه فذهب أصحابنا جميعا إلى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وجماعة أصحابه إلى القول بالعموم * والقاضي الإمام أبو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال مقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقضها النص ليتحقق معناه ولا ينفو في تعريفه هذا دخل المحذوف أيضا * ثم قال ومثاله قوله تعالى وأسئل القرية أي أهلها اقتضاء لأن السؤال لليتين فاقضى موجب هذا الكلام أن يكون المسئول من أهل البان ليفيد ثبوت الأهل اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وعينها غير مرفوعة فاقضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليس مفيدا وصار المرفوع حكمها وبث رفع الحكم عما عند الشافعي المؤاخذه في الآخرة والصحة في الدنيا وعندنا تأخير رفع حكم الآخرة لا غير لأن هذا التقدير صير مفيدا فتزول الضرورة * قال وقال عليه السلام الأعمال بالنيات والمراد حكم الأعمال فإن عينا ثبت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق إلا حكم الآخرة من الثواب فإنه مراد بالأجماع ولما ثبت هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يمتد إلى ما وراءه كآله قال ثواب الأعمال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى أن العموم متحقق في بعض أفراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وإن خرجت فبدي حر على ما ذكر بعدهذا سلك طرقا أخرى وفصل بين ما قبل العموم وما لا قبله وجعل ما قبل العموم قسما آخر غير مقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة تميز بها المحذوف عن مقتضى فقال وقد يشكل على السامع الفصل أي يتحقق الاستثناء عليه في الفصل بين مقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار أي التوى الذي حذف لأجل الاختصار ولكنه ثابت لفة * وإية ذلك أي علامة الفصل والفرق بينهما * أن الذي اقتضى غيره وهو الذي ليس به مقتضا * ثبت عند صحة الاقتضاء أي تقرر عند التصريح بالمقتضى * وإذا كان محذوفا أي إذا كان التوى محذوفا * تقدم مذكورا أنقطع عن المذكور أي انقطع ماضيف إلى المذكور وتعلق به عنه ونقل إلى التقدير * لعدم الشبهة أي لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف إنما يجوز إذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملبسا وليس هنا التباس فجاء الحذف * ثم استوضح أنه من قيل المحذوف لأن قيل مقتضى وإدرج فيه البليل على الفرق بينهما فقال * إلا ترى أنه الضمير للشان * متى ذكر الأهل أي صرح به * انتقلت الإضافة أي إضافة السؤال إلى القرية فعلى الأهل فكان من قيل المحذوف دون مقتضى لأن مقتضى لتحقيق مقتضى وتقريره * لا تله أي قل مقتضى عن المذكور إلى المحذوف فإن قيل قد يقرر الكلام بعد إظهار المحذوف أيضا مثل تقريره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا أضرب

مثل قوله تعالى وأسئل القرية
أن الأهل محذوف على سبيل
الاختصار لفة لعدم الشبهة
الترى أنه متى ذكر الأهل
انتقلت الإضافة عن القرية
إلى الأهل والمقتضى
لتحقيق مقتضى لا تله

بصالح الحجر فأقضرت اى ضرب فأنش الحجر فأقضرت * وقوله جل ذكره قائل
 دلوه قل يا بشرى اى قترع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقَالَ يا بشرى وفي نظا تره ككرة
 ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانه ليس باهر شرعى واذا كان
 كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب مقتضى وهو
 التقرير عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح
 به وقد يتمر وقد لا يتمر كما في قوله واسأل القرية فيلزمه في مقتضى وعدم لزومه في
 المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنينه * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر
 لتوى والمقتضى امر شرعى (قوله) ومثله اى مثل المحذوف يبنى من نظائره * او مثل
 قوله تعالى واسأل القرية قوله عليه السلام رفع عن ابنى الخطأ والنسيان وما استكرهوا
 عليه * لما استحال نظايره اى العمل بنظايره واجراؤه عليه لان نظايره يقتضى رفضها
 بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالتي عليه السلام الى
 يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للماية والاولا استراق اذلا عهدا لاجماع
 والعمل به غير ممكن لانضائه الى الكتب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحققها في حق
 الامة فلا بد من تقدير شيء يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو
 الذى يقتضى هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاجكام ولما ثبت ان الحكم هو
 المقدّر كان من قيل المحذوف لامن قيل مقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح
 به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واحتاه اليه * ومعنى جمع
 الشيخ بين المضر والمحذوف في قوله كان الحكم مضرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما هو
 ان المضر ماله اثر في الكلام مثل قوله تعالى والقمر قدرناه والمحذوف لا اثر له مثل قوله
 تعالى واسأل القرية هوان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضرا وقد سماه الشيخ
 محذوفا فجمع بينهما إشارة * الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره * والى انه لا فرق بينهما
 فيما نحن بصدده * وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى واسأل القرية او مثل الحديث
 المذكور قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فان المقدّر فيه من قيل المحذوف لامن قيل مقتضى
 وذلك لان العمل بنظايره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلاية لدخول اللام المستغرق للجنس
 في الاعمال ثم الحكم بانها تقتضى الى التية وقد تعدر العمل به لتأديته الى الخلف الذي
 هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقيق كثير من الاعمال بدون التية لم يكن بد
 من ادراج شيء يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير
 يتبين الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء ونحو لفظ
 الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالانضائه فكان من قيل المحذوف لامن

ومثله قوله عليه السلام
 رفع الخطاء والنسيان
 لما استحال ظاهره كان
 الحكم مضرا محذوفا
 حتى اذا ظهر المضرا نقل
 الفعل عن الظاهر وكذلك
 قوله عليه السلام الاعمال
 بالنيات فلم يسقط عموم
 الحديث من قبل الاقتضائه
 لكن لان المحذوف من
 الاسماء المشتركة على ماص

قبل مقتضى * ولا سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لثمة لاقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاعه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به وقد ائق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز ثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس ما نع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عموم كونه من باب الاقتضاء * وقد مر بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة ثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والحذف * وان ما حذف اختصارا كان عاما اى قبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانما تندفع بالحاس فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل * هذا بيان الطريقة التى اختارها الشيخ ههنا وشمس الائمة وعامة المتأخرين * وقد اختار الشيخ فى شرح التوقيف طريقة المتقدم كما هو اختيار القاضى فى التوقيف * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصریح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق المبدع على تقدير ثبوته ملكا للامامور بل يصير ملكا للامر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبيدى عنى وهذا تغير وكذا فى قوله ان اغسل اليك فى الماء فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصریح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على ما نص عليه الشيخ * وفى المحذوف قد لا يتغير الكلام بسد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى اضرب بصلك الحجر فاقضجرت وامثاله وكما فى قوله ان خرجت فبيدى حر فان المصدر فيه من قبل المحذوف حتى صرح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع التثنية ولم يتغير الكلام بتصریحه * وما ذكرتم من الجواب لا يفتى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضرار ولا يتغير الكلام بتصریحه لا يعرف بلزوم. تقرر الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى القسمين لا شترأ كهما فى التقرر وانما تاز احدهما لجواز التغير واذا كان كذلك فيجمل الكل بللوا احدا * وكذا المقدر فى الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى يتعموه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لثمة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه معنى بل يحمل على حقيقته ان يمكن والا فعل الكذب وانما قدر فيهما ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب القنة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التفسير * وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيراه مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وما حذف اختصارا وهو ثابت لثمة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار احد طريقى اللغة فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها

مجموع الكلام وتقديم معناه للاقراء كئانه وذلك حاصل مع التبرير الذي ذكرتم فلا يكون
مبطلاله بل يكون مقروا ومصححا * واما المسائل التي صحت فيها نية الموم وهي
التي حلتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقضاء على هذه الطريقة ايضا
لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدور ولا غير مذكور بل منه افضل
فصل التطلق والكلامان يشبان عن معنى واحد الا ان احدهما او جز مثل الاسد
والنصفنظر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التميم * واعلم ان المحذوف عند
القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبل مقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه
المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافقه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف
لابد له من ان يزيد في التعريف قيدا يخلصه مقتضى من المحذوف ليصير الحد مانعا
بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة الموصوص عليه شرطا ونحوه
والا فلن يستقيم الحد * وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة
ثبت شرطا لصحة حكم شرعي (قوله) ولهذا قلنا اي ولان المقتضى امر شرعي
ضروري قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته وارتفع
الواحدة كالم ينوشيا * وقال الشافعي رحمه الله بعمل نيته وضع مانوى لان قوله
طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمزلة الموصوص عليه فكان محتملا لتعميم فيعمل نية
الثلاث فيه كالوصرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك او انت بان ونوى
الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو القى الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح
ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يخبر ببيان محتمل اللفظ لا بغيره *
وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل
العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى مالا يحتمله لفظه فثبت نيته كالم قال لها
زوري اياك اوجعي نوى به الطلاق * وهذا لان المذكر وهو طالق نص المرأة لاسم
الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل السدد والتعميم لانه نص فرد والفرد لا يحتمل العدد
بوجه لا يقال للمنى وثلاث طالق بل يقال طالقان وطوائق وهذا لا خلاف فيه فان
عند الحنفي عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لافي طالق ولكن ذلك الطلاق
ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح
الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك قائبته ليتحقق
هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابسا اقتضاء كان نيا ورآه تصحيح الكلام في حكم غير
المففوظ فلا تميل نية التميم فيه لانه لا تتم الا في المففوظ * وقوله لان المذكر
نص المرأة اي المذكر وصفها الذي هو ليس بمحل للنية لا الطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فيمن قال
لامرأته انت طالق ونوى به
الثلاث ان نيته باطلة لان
المذكور نص المرأة والطلاق
الواقع مقدم عليه اقتضاء
لكه ضروري لاعموله

النسبة والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لافته *
 لان المذكور هي المرأة بالوصف اي بوصفها * لا لالطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة
 وطلاق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم الطلاق ولا تفعل الايعاع
 الذي يصدر من الزوج ولا اثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شيء منها ثابتا لفة *
 لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المتقضى ولكن الطلاق الواقع ضروري لا عموم له لما
 فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يضح *
 وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ قديما وتأخيرا * وترتيب الطلاق الواقع مقدم
 عليه اقتضاء لان المذكور هي المرأة بالوصف لا لالطلاق لكن الاقتضاء ضروري لا عموم له
 وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله
 انت طالق ثابتا لفة جواب عما يقال لان السلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لفة
 كافي قوله طلق. نفسك لان كل مشتق اسم كان او فعلا دال على المصدر لفة فكان ثبوت
 الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللفظة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم
 الامر كما قلت الان دلاله لفة على مصدر قائم بالوصف ليصح بناء الوصف عليه
 كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذات الموصوفة بها
 لاعل مصدر قائم بالوصف وههنا وصفت المرأة بالالفظة تدل لفة على طلاق قائم
 بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لاعل طلاق قائم بالزوج هو معنى التطبيق
 وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امر شرعيا لانقوا * ولان الثمت
 لفة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا
 يدل على قيام الضرب والجلوس بالوصف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس
 اصلا بل ان كان ثابتين كان الكلام صدقا والا وقع كذبا ولفوا وههنا ثبت بهذا الكلام
 الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيحه فكان شرعيا لانقوا * ولا يقال انت
 طالق جمل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشاء الطلاق فلم يكن
 ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى
 بضرورة انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير. فمن حيث ان الطلاق لم
 يكن ثابتا وثبت به سعى انشاء ولكن طريق ثبوت ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية
 ولهذا كان جملة انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال لمصلحة
 والمكروه احديكما طالق لا يقع الطلاق فرقا ان كونه انشاء معنى على الاقتضاء * وكذلك
 ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكان الثمت يدل على مصدر قائم بالوصف لا بالواصف كذا
 قولك ضربت يدل على مصدر ماض لاعل مصدر ثابت في الحال وقوله طلقك مصوغ على

لان المذكور هي المرأة بالوصف
 وقد نوى عموم مالم يتكلم
 به والعلم من او صاف
 التزم ولم يكن المصدر
 ههنا ثابتا لفة لان الثمت
 يدل على المصدر الثابت
 بالوصف لفة ليصير الوصف
 من المتكلم بناء عليه فاما ان
 يصير الوصف ثابتا بالواصف
 بحقيقته تصحيحا لوصفه
 فامر شرعي ليس بلفوي
 وكثيره ضربت بناء على
 مصدر ماض وطلعتك يوجب
 مصدر من قبل المتكلم فكان
 شرعيا

مثاله فبدل على مصدر ماض لنية لا على مصدر في الحال فينبغي ان يلتزم لان
التطبيق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناءؤه عليه لكنه جعل انشاء
شرطا تصحيحه لا واجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت به شرعا^٣
لا لفظيا فلم تصح فيه نية التعميم لثبوت اقصاء (قوله) واما البين جواب عما قال
ان البين في قوله انت بـين نعم مثل طالق في قوله انت طالق فبدل لغة على قيام
اليثونة بالموصوف ليصح بناءؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبت شرطا
بطريق الاقصاء تصحيحه ثم صح نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث قطع
فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية * فقال قد سلمنا
ان البين وما يشبهه من الكنايات كالحلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعم فرد
ولادلالة على المدد وان ثبوت اليثونة بطريق الاقصاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو
مضى قوله مقتضى للواقع * الا انهما افترا من حيث ان اليثونة الثابتة وان كانت ثابتة بالاقتضاء
تصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطى والوداعى على الزوج
* ولا تصالها وجهان اى ثبوت اليثونة في الحال اقصاء طرفان ثبوت يثونة قطع الملك
اى الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت يثونة قطع الحل اى حل الحلية بل لا يثنى المرأة محلا لفتح
في حقه فكان الثابت بطريق الاقصاء متبوعا في نفسه * تعدد مقتضى حكمها وهو قوله انت بـين
بواسطة تعدد مقتضى وهو اليثونة يبنى صار قوله انت بـين محتملا لليثونتين بسبب اقسام
اليثونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقصاء دون الثانية ومن شرطها
وقوع الثلاث والى اية اثباته تضمنت شرطها فوقع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي ثبت
اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال ثبت ان شكل واحد منهما يصلح
مقتضى للفظ ومحتمله فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعينه واذا نوى
مطلق اليثونة عين الاذى لانه يتبين * واما طالق فلا يصلح للمرأة للحال اى في
الحال واللام للوقت اى لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل
الوطى وجوب النفقة والسكنى * لان حكمه في الملك اى في ازالته * ملحق بالشرط
وهو اقصاء المددة اوجهه بانما عند ابى حنيفة رحمه الله * وحكمه في الحل اى في
ازالة حل الحلية * ملحق بكمال المدد وهو اتمام الطلقتين الاخرين * وانما حكمه
لحالة اى الثابت في الحال ولفظ الحكم توسع * المقاد الملة اى انعقاد علة توجب
الحكم في اوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك باقتضاء المددة ويحتمل ان يكون
زوال الحل باضماع مثليها وهذا الانعقاد ذاته غير متبوع فلا يكمل فيه الية ولونوع
انما يتبوع بواسطة العددي اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالتحاق

واما البين وما يشبه
ذلك فحل طالق من حيث
انه نعم مقتضى للواقع غير
ان اليثونة تصل بالمرأة للحال
ولا تصالها وجهان اقطاع
يرجع الى الملك واقطاع
يرجع الى الحل فتعدد مقتضى
بتعدد مقتضى على الاحتمال
فصح تعينه واما طالق
لا يصلح للمرأة للحال لان
حكمه في الملك ملحق بالشرط
وحكمه في الحل ملحق بكمال
المدد وانما حكمه للحال
الانعقاد الملة وذلك غير
متبوع فلم يتبوع مقتضى
الا بواسطة المدد فيصير
المدد اصلا

الدببه فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا في ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الخلق
مثل النية الحقة والغليظة واذا لم يقسم الا بواسطة المدد صار المدد اسلا في التوقيع
وازالة الخلق فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذلا دلالة له على المدد بخلاف النية
لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين * وذكر في الطريقة البرغرية
بأنه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين او انت حرام لانه وان كان نكاحا ولكن لما كانت
النية متنوعة الى خفية وغليظة وهذا الثبوت يثبت باحدى النيتوتين كان له ان يبين
احدهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصاركا لتصوص عليه ومعلوم ان النية الغليظة
لا تثبت الا بسببها وهو التطلقات الثلاث تثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما الثبوت في قوله انت
طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثاني والثالث ضم
عدد اخر اليه فيكون تميم المقتضى وفي البين ما يثبت عموم النية لانها تجمع بين النية
الحقة والغليظة بل تثبت احدهما لاثبات التمتع اقتضاء الان ذلك المقتضى لا يثبت
الا بسببه فثبت بسببه اقتضاء (قوله) واذا قال لها طالق نفسك * يحتمل ان يكون
ابتداء كلام مالا لعموم المحذوف * ويجوز ان يكون من تمام المسئلة الاولى بيانا
للفرق بينه وبين قوله طلقك والمسائل المذكورة * يعني قوله طلق نفسك
يختلف ما ذكرنا من المسائل حيث يحتمل نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا
ثابت لفة لاقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى
دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف
على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لفة واذا صح كان المصدر ثابتا لفة
لانه مختصر من قوله افعل التطبيق * على مثال ساير الافعال اى الامر بها
فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل
الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت وضربت مختصر من قولهم فعل الضرب
في الزمان الماضى وفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لفة
احتمل النكل والاقل كقوله لها طلق نفسك طلاقا وكساير اسماء الاجناس قائما
بمحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه * واما طلقت نفسك الفعل اى اخبار
عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد
بالزمنية * او معناه طلقت ذاتة نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطبيق في الشرع لانه
اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كساير افعال الجوارح والفعل
حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالزمنية كالحطوة لا يصير خطوتين بالزمنية فلهذا
لا يعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلق نفسك في دلالة على المصدر

وانا قال لامرأته طلق
نفسك محتمل نية الثلاث
لان المصدر ههنا ثابت لفة
لان الامر فعل مستقبل
وضع لطلب الفعل فكان
مختصرا من الكلام على
ساير الافعال فصار مذكورا
لفتح احتمال النكل والاقل
كساير اسماء الاجناس
واما طلقت نفسك الفعل
ونفس الفعل في حال وجوده
لا يتعدد بالزمنية وذلك مثل
قول الرجل ان خرجت
فبدي حرا انه تصح نية
السفر لان ذكر الفعل لفة
ذكر المصدر فاما المكان
فثبت اقتضاء قصص نية
مكان دون مكان

لغة مثل قوله ان خرجت فعدى حر في دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فعدى
 حر وعني السفر خاصة صدق فيها بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم * وقال
 التضاضي ابوهم من القضاء الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه
 لا عموله فلا يمتثل التخصيص كافي الاغسال * قال وجواب الكتاب اى الجابح
 محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ المتينة *
 ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر المصدر لغة والمصدر نكرة في موضع
 الثنى فصار عامما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مبدأ مثل الخروج الى السفر
 وقد يكون قصيرا مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف
 احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيها بينه وبين الله
 تعالى ولم يصدق القاضي لان فيه تحقيفا عليه * وهذا بخلاف قوله طلق لان سببته
 تدل على مصدر ماض ولا مصدر في الماضي الى اخر ما ذكرنا وهذا مستقبل
 لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلق ففسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه
 (قوله) ولا يلزم الى اخره * اذا حلف لا يسكن فلانا ولا يسكن له ظاهرين واقعة
 على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث في مكان على سبيل
 الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة
 والمقارنة وذلك اذا سكنا بشا اوسكنا فيدار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع
 الدار مسكن واحد * فانوى حين حلف ان لا يسكنه في بيت واحد سميت بيته
 ولم يبحث بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان يلغو بيته لان السكن غير ملفوظ وانما ثبت
 اقتضاء ونسبة التخصيص فيها لالفاظ له بالغة * الا انها انما سمحت من حيث انه نوى
 محتمل كلامه لان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل كل واحد
 منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل
 الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوها لاصل السكنى فاذا
 لم ينو شيئا بحث بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا
 وان كان كل واحد ساكنا في بيت * وفي البيت الواحد بحث حيث يسمون المجاز
 * واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من المساكنة فيصح * لكن نية حمل
 البيوت يصح يعني نية جملة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يبين واحد منها
 تصح * من اجل في الكلام اذا ابيهم * عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر
 معترض بيني وبين الواقعة على المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا
 باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف (قوله) ولا يلزم عليه

ولا يلزم اذا حلف
 لا يسكن فلانا ونوى
 السكنى في بيت
 واحد انه يصح والمكان
 ثابت اقتضاء لان تعيين المكان
 لغو حتى لا تصح بيته لو نوى
 بتأنيته لكن نية حمل البيوت
 تصح لانه راجع الى تكميل
 فعل المساكنة لانها مفاعلة
 وانما يتحقق بين اثنين على
 الكمال اذا جمعا بيت
 واحد لكن البيتين وقعت
 على الدار وهذا قاصر عادة
 فصحة الكمال والمساكنة
 ثابتة لفصح تكميلها ولا يلزم
 عليه رجل قال لصغير هذا
 ولدى فقامت ام الصغرى برد
 موت المقر وصدقته وهى ام
 معروفة انها تأخذ الميراث
 وما ثبت الفراض الامتنع
 لان النكاح ثبت بينهما مقتضى
 النسب فكان مثل ثبوت
 البيع في قوله اعتق عبدك
 عنى بالف درهم لكن المقتضى
 غير متزوج فيصير في حال
 قائمه مثل النكاح المفقود
 تصدا

اي على ما ذكرنا ان المتقضى لا يقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم
العدم للسلسلة المذكورة فان الفرائض فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه
وهو الارث * فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الاثبات التكاح غير متورع لا يقال
تكاح يوجب الارث وتكاح لا يوجب بل الارث من لوازم التكاح واحكامه كالملك
في البيع فلذا ثبت التكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل التكاح
المقود عليه قصدا * الا ترى ان بطلان التكاح لما كان من لوازم الملك ثبت بالبيع
الثابت مقتضى ايضا كالمالك مثل ما اذا قالت امرأة لمولى زوجها اعققت عبدا
هذا عنى بالف درهم او قال رجل لمولى متكوحته اعققت امك هذه عنى بالف فعمل
ثبت البيع وبطلان التكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هنا * ولا يقال لانسلم ان الارث
من لوازم التكاح واحكامه فانه قد يوجد بدون تكاح الكافرة والامة * لا نقول
انما انتسب الارث هناك بمرض الكفر والرق كما يتبع الحل بمرض الظهار والاعتكاف
والحيض الا ترى انه لو زال المانع بن السلت المرأة او عتقت الامة كان الارث
تابعا بذلك التكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك الموارض ولولم يكن موجبا للارث
في الاصل لما ثبت الارث به عند زوال المانع * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت
التكاح هنا بدلالة الثمن لا يقتضاه اذ لا يتصور ولغيرنا الابوالد والولادة فكان
التخصيص على الولد تنصيصا على الوالد والولادة دلالة كالتخصيص على الاخ يكون
تنصيصا على اخ آخر اذا لا خوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص
يكون تابعا بمعنى النص لانه لا ان يكون تابعا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء التكاح
هنا كاقضاء الملك في قوله اعققت عبدا عنى على الف ويعد ما ثبت المقدر بطريق الاقتضاء
يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لا تقدم دليل من يل فرقا انه منته بينهما بالوقات
وانتهاء التكاح بالوقت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير في حال
بقائه مثل التكاح المقود قصدا (قوله) والثابت بدلالة الثمن لا يحتمل الخصوص ايضا
بني كما ان المتقضى لا يحتمل التخصيص لانه لا يقبل العموم فكذا الثابت باله لانه لا يحتمل
التخصيص ايضا لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت
بالدلالة ثابت بمعنى الثمن لغيره ما كان معنى الثمن متناولا لانه لا يبقى احتمال كونه غير متناوله
واما لا يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يفترض عليه وذلك يكون تسخا لتخصيصا
واما الثابت بشارته الثمن فمذهب بعض مشايخنا منهم القاضي ابو زيد رحمهم الله لا يحتمل
الخصوص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه
من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالثمن ومثل هذا لا يسع فيه

والثابت بدلالة النص
لا يحتمل الخصوص ايضا
لان معنى النص اذا ثبت كونه
لا يحتمل ان يكون غير
واما الثابت بشارته النص
فيصلح ان يكون عاما

منى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص * قال القاضي الامام الاشارة زيادة منى على
 منى النص وانما ثبت بإيجاب النص اياه لاحالة فلا يحتمل الخصوص وسيبان انه غير
 ثابت * قال شمس الآفة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بإشارة النص كالثابت بالعبارة
 من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا
 الثابت بإشارة * وذكر بعض الشارحين ان سورة ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلح على
 الشهيد لانه حتى حكما ثبت ذلك بإشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان
 علو درجاتهم * فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلاة *
 فاجاب بان تلك الاشارة خصت في حق اهو شخص من عموم تلك الاشارة فثبت في حق
 غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم (قوله) ومن الناس من عمل بالنصوص
 اى استدلل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا وهي فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصوليين من
 اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه
 اللفظ في محل النطق وحملوا ماسمياه عبارة وإشارة واقتضاء من هذا التليل * وقالوا
 دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافي محل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة
 وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه خفى الخطاب ولحن
 الخطاب ايضا وهو الذى سميته دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون للمسكوت
 عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المبرر عندنا بتخصيص الشيء
 بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فنها ما بدأ الشيخ
 بذكره في التمسكات الفاسدة ان النص على الشيء بسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة
 سواء كان اسم جنس ككلاء في حديث النفس والاشياء الستة في حديث الربوا او اسما علما
 كقولك زيد قام او قائم * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالخصوص عليه
 وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الله قان وابو حامد
 المرورودى وبعض الحنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم القاب * وعند جمهور العلماء
 لا يدل على التخصيص وفي الحكم عماده * تمسك الفريق الاول في ذلك بان مفهوم
 القاب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان
 يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن خصاصه ليست اى بزية ولا حتى
 زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه وخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل
 يجب حد القذف على القاتل بعد اجتماع شرائطه ولو لم يكن دليلا للتبادر الى الفهم
 ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة * يؤيده قوله عليه السلام الماء من الماء
 فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل بالنصوص
 بوجوه اخرى فاسدة عندنا
 من ذلك انهم قالوا ان النص
 على الشيء بسمه العلم يدل
 على الخصوص قالوا وذلك
 مثل قوله عليه السلام الماء
 من الماء فهم الانصار رضى الله
 عنهم من ذلك ان النفس
 لا يجب بالاكسال لعدم الماء
 وقتنا نحن هذا باطل وذلك
 كثير في الكتاب والسنة
 قال الله تعالى ذلك الدين
 القيم فلا تظلموا فيه
 انفسكم والظلم حرام في كل
 وقت

الاغْتَسَالُ بِالْأَكْسَالِ لِمَدَمِ الْمَاءِ وَاتَمَّ كَانُوا مِنْ أَهْلِ الْإِنْسَانِ وَضَعَاءُ الرِّبِّ * وَمَنْ
أَوْجِبَ الْفَسْلُ بِالْأَكْسَالِ لَمْ يَمْنُوا الْفَرِيقَ الْأَوَّلَ مِنَ الْأَسْتِدْلَالِ بِمَقْهَوْمِ هَذَا الْحَدِيثِ وَلَكِنْ
قَالُوا بَشَخَ مَقْهَوْمُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا تَنَقَّى الْحَتَّانِ وَجِبَ الْفَسْلُ فَكَانَ هَذَا دَلِيلًا عَلَى
اتِّفَاقِ الْفَرِيقَيْنِ عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَقْهَوْمِ * وَالْمُرَادُ بِإِلَاءِ الْأَوَّلِ فِي الْحَدِيثِ الْمَاءُ الْطَهُورُ وَبِالْثَانِي الْمُنَى
* وَكَلِمَةُ مِنَ السَّبِيَةِ أَيْ اسْتِعْمَالُ الْمَاءِ لِأَجْلِ الْإِغْتِسَالِ وَاجِبٌ بِسَبَبِ الْمُنَى * وَالْأَكْسَالُ
أَنْ يَجَامَعَ الرَّجُلُ ثُمَّ يَفْتَرِ ذَكَرَهُ بَعْدَ الْإِيلَاجِ فَلَا يَزُولُ قَالَ أَكْسَلَ الْفَحْلُ أَيْ صَارَ ذَا كَسَلٍ
كَذَا فِي الْفَائِقِ * وَتَحَسَّكُ الْجَهْوَرُ فِي ذَلِكَ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ قَالَهُ تَمَالَى قَالَ فَلَا تَنْظَلُمُوا فِيهِ
أَحْسَكُمْ أَيْ فِي الْأَشْهُرِ الْأَرِيمةِ الْحَرَمِ وَهِيَ رَجَبٌ وَذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ وَالْحَرَمِ وَلَمْ يَدُلْ ذَلِكَ
عَلَى بَاحَةِ الظُّلْمِ فِي غَيْرِهَا * وَقَالَ تَمَالَى وَلَا تَقُولُوا لِنَبِيِّ أَوْ فَاعِلٍ ذَلِكَ غَدَا إِلَّا أَنْ
يُشَاقَّهُ أَيْ الْآنَ قَوْلُ أَنْ شَاقَّهُ ثُمَّ لَمْ يَدُلْ ذَلِكَ عَلَى تَخْصِيسِ الْأَسْتِثْنَاءِ بِالْغَدِ دُونَ غَيْرِهِ
وَمِنْ الْأَوْقَاتِ الْمُسْتَقْبَلِ * وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَمَالَى وَمَا تَدْرِي قَسَّ مَاذَا تَكْسِبُ غَدَا * وَقَالَ النَّبِيُّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَبُولُونَ أَحَدَكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلَا يَفْتَسِلُونَ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ لَمْ يَدُلْ ذَلِكَ
عَلَى التَّخْصِيسِ بِالْجَنَابَةِ دُونَ غَيْرِهَا مِنْ سَبَابِ الْإِغْتِسَالِ * وَقَوْلُهُ وَلَا تَغْطِفْ عَلَى مَا تَقْدَمُ
مِنْ حَيْثُ الْمُنَى وَتَقْدِيرُ الْكَلَامِ وَقَلْنَا نَحْنُ هَذَا أَيْ مَا قَالُوا أَنَّ التَّخْصِيسَ بِالْأَسْمِ الْعَلَمِ يَدُلُّ
عَنِ التَّخْصِيسِ بِالْأَلَمِ لِأَنَّ ذَلِكَ أَيْ التَّخْصِيسَ بِالْأَسْمِ الْعَلَمِ بِدُونِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْحُصُوصِ كَثِيرٌ
وَلَا تَنْفَعُ إِلَى آخِرِهِ * لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَّوَلَّهُ قَالَ الشَّيْخُ فِي شَرْحِ التَّوْحِيدِ النَّصُّ مَتَى
أَوْجِبَ حُكْمًا مُقَيَّدًا بِاسْمٍ يَكُونُ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى ثُبُوتِهِ فِي ذَلِكَ الْمَسْئِلَةِ لَا يَتَّبَعُ غَيْرَهُ فَلَا
يَصِيرُ النَّصُّ بِذَلِكَ الْأَسْمِ مَا نَبُتَ الْحُكْمُ فِي سَائِرِ الْحَالَاتِ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَّوَلَّهُ إِلَّا تَرَى أَنَّهُ لَمْ يَتَّوَلَّ
سَائِرَ الْحَالَاتِ فِي إِجْبَابِ ذَلِكَ الْحُكْمِ مَعَ أَنَّهُ وَضَعَ لِلْإِجْبَابِ قَلِيلًا لَا يَتَّوَلَّ سَائِرَ الْحَالَاتِ لِنَفْيِ
الْحُكْمِ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَوْضِعْ لِنَفْيِ أَوَّلِي * فَكَيْفَ يَوْجِبُ النَّفْيُ وَهُوَ ضَدُّهُ * ذَكَرَ فِي بَعْضِ
التَّشْرُوحِ أَنَّ الثَّبُوتَ مَعَ الْإِنْتِقَاءِ ضِدَّانِ وَلِهَذَا يَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي مَعْمَلٍ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ
وَاحِدٍ كَالْحُرُوكَةِ وَالسُّكُونِ وَالْوَادِ وَالْيَاسِ قَابِوْجِبِ السَّوَادِ لَا يَوْجِبُ الْيَاسُ وَإِنْ كَانَا
فِي مَعْلَمَيْنِ فَكَيْفَ لَكَ الثَّبُوتُ وَالْإِنْتِقَاءُ لَا يَصْلُحَانِ مَوْجِبِينَ لَعَلَةٍ وَاحِدَةٍ وَإِنْ اخْتَلَفَ الْمَحَلُّ
كَالسَّوَادِ وَالْيَاسِ * وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بَيْنَ مَا ذَكَرْتُمْ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْمَحَلِّ غَيْرُ مُسْلِمٍ لِأَنَّ مِنْ
شُرَاطِ التَّنَاقُفِ اتِّفَاقَ الْمَحَلِّ الْآتِي أَنَّ التَّكْلَافَ يَوْجِبُ الْمَحَلَّ فِي حَقِّ الزَّوْجِ وَالْحَرَمَةِ فِي حَقِّ
غَيْرِهِ وَكَذَا الْإِسْتِيلَاءُ عَلَى الْمَبَاحِ يَوْجِبُ الْمَحَلَّ فِي حَقِّ الْمُسْتَوَلِيِّ وَالْحَرَمَةِ فِي حَقِّ غَيْرِهِ وَكَذَا
الْأَمْرُ بِالنَّاسِ إِجْبَابٌ فِي حَقِّهِ وَنَهْيٌ عَنْ ضَدِّهِ فَكَذَا النَّصُّ يَحْجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُثَبِّتًا لِلْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ
عَلَيْهِ وَنَاقِيًا عَنْ غَيْرِهِ * وَاجِبٌ بِنَا لَمْ نَدْعُ اسْتِحَالَةَ اجْتِمَاعِهِمَا بِسَبَبَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَأَمَّا قَوْلُهُ مَا يَكُونُ
مُؤْتَرًا فِي أَثَابَتِ شَيْءٍ لَا يَحْجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُؤْتَرًا فِي أَثَابَتِ ضَدِّهِ وَالْحَرَمَةِ عَلَى الْغَيْرِ فَإِذَا ذَكَرْتُمْ لِمُثَبِّتِ التَّكْلَافِ

لَا تَنْفَعُ قَالَهُ أَنْ أَرَدْتُ
أَنْ هَذَا الْحُكْمُ غَيْرُ ثَابِتٍ فِي غَيْرِ
الْمَسْئِلَةِ النَّصُّ فَكَيْفَ لَكَ عِنْدَنَا
لَا أَنْ حُكْمُ النَّصِّ فِي غَيْرِهِ
لَا يَتَّبَعُ بِهِ لَعَلَّةُ النَّصِّ وَأَنْ
عَنِ أَنَّهُ لَا يَتَّبَعُ فِيهِ يَكُونُ النَّصُّ
مَا نَافِئًا غَلَطَ ظَاهِرُ لَانِ
النَّصُّ لَمْ يَتَّوَلَّهُ فَكَيْفَ يَتَّبَعُ
وَلَا تَنْفَعُ لِإِجْبَابِ الْحُكْمِ فِي الْمَسْئِلَةِ
فَكَيْفَ يَوْجِبُ النَّفْيُ وَهُوَ ضَدُّهُ

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لأن المحل لا يقبل الاحلا فأنما ثبت في حق الزوج
والمستولى انتفى عن غيرها ضرورة فكان الثبوت ٥٥٥ حرمة على النير ثبوت المحل وكذا
الامر للمأوجب المأمور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لأن الاشتغال بصدقه يؤدي
الى قوته بت حرمة الضد او كراهته بوجوب المأمور به لا لالام نفسه ولكن الحرمة على
الغير وحرمة الضد اضيفت الى التكاح والامر لا ضاقها اليها فاما ثبوت الحكم
في محل فقد يستغنى عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى الثبوت وهو النص
٥٥٦ وقد اجمع الفقهاء على جواز التميل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل
اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالصفة
لا يتبدى مع قيام المانع ولما منع اقوى من النص اذ التميل في مقابلته يؤدي الى ابطاله
وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو
المسكوت لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يتبع من القياس فلا يضي القول به
الى ابطال القياس بل الى التمارض ٥٥٧ ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل
في الصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المتطوق في تلك
الصلحة اذ لو كان مساويلا لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المتطوق ثبت
ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة ٥٥٨ وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر
في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهنك ان القول بعدم جواز القياس كاذب اليه فتأته يدل
على ثبوت التخصيص بالتخصيص على الشيء بالاسم وان عدم جواز القياس بناء
عليه فاتهم انما لم يجوزوه لترده بين ان يكون سواها وخطأ لانص يمنع منه بجزلة العمل
بغيره الفاسق فانه لا يميل بغيره لضف في سنده لالنص مانع من العمل به ٥٥٩ وانما خصهم
لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا قول فقاء القياس ٥٦٠ ورأيت في بعض النسخ
لو كان مفهوم القبح حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كثر
القائل ظاهر الاله يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس موجود وفي انكار وجود الصانع جل جلاله وان
غير محمد عليه السلام ليس رسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي
اليه ٥٦١ ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام المأمون الماء بان الاستدلال من الاضرار
رضائته عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن المأمون المخصص من دلالة التخصيص على
التخصيص بل بلام المعرفة المستترقة للجنس المعرفة له عند عدم المهود الموجبة للانحصار
٥٦٢ او بما روي في بعض الروايات لا مالا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب
الخصر والتخصيص بالا تفاق ٥٦٣ وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستتراق
والانحصار كما قالت الانصار ومناه وجوب جميع الاغصانات من التي اي بسية لكن المادل

وقد اجمع الفقهاء على جواز
التميل ولو كان لخصوص الاسم
اثر بل منع في غيره لصار التميل
على ضادة النص وهو باطل
واما الماء من الماء فان الا
ستدلال منهم كان بلام المعرفة
وهي لاستغراق الجنس
وتعريفه وعندنا هو كذلك
فما يتعلق بين الماء غير ان الله
ثبت عيانا في سورة دلالة

الدليل وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا في الاعصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرة في التي لا يثبت بغيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء فلي هذا يعني ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماءية ثابتة بقدر الان الماءية عيناً مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان الثماما الحائنين ونوارى الحشفة لما كان سبباً لتزول الماء كان دليلاً عليه فاقم مقامه عند تذكر الوقوف عليه كالتوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة ثبت ان وجوب النسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقولاً بموجب العلة * واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المتخصص من الموانع ليتألفوا درجة المستنبطين وخواصهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاماً مثلاً ولا ليجنس كنا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله (قوله) ومن ذلك اى ومن المل بالوجود الفاسدة * ان الحكم اذا اضيف الى معنى بوصف خاص يعنى اذا تعلق الحكم باسم مأمقيد بوصف خاص كقوله عليه السلام في النعم السائمة زكوة فان اسم النعم عام في جنسه ووصف السوم يخص ببضه لا يملكه بخلاف قوله تعالى يحكم بها التبينون الذين اسلموا فانه وصف يعم التبين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات * كان ذلك دليلاً على قية اى نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف كالموصف عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة * وحقيقته ان يكون للمتخصص عليه صفتان فتعلق الحكم بأحدى الصفتين يدل على قية عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً * وقوله عليه السلام في سائمة النعم زكوة من باع بخلاف مؤبرة قتمر بها للبايع فتخصيص السوم والسوم والتاثير بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك والشافعي وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجاعة من المتكلمين وابي عبيدة معمر بن المثنى وجاعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل واليه ذهب ابوالباس بن شريح وابوبكر القتال الشافعي والفرزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابوبكر الباقلاني وجهور المتكلمين * واحتج الفريق الاول بما روى ان ابي سعيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام لى الواحد يحمل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لى من ليس بواحد اى مطلق من ليس يعنى لا يحمل عقوبته اى جسده * وعرضه اى مطلقة * وبان من قال لتيره اشترى عبداً اسود فهم منه نفي الابيض واذا قال اشترى اذاقهم فهم منه المنع اذ لم يرقم * وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن ذكر مقادته فلو استوت الطلوة والسائمة في وجوب الزكوة فليبقى ذكر السائمة فائدة وتخصيص ايجاد الفقهاء والبناء بغير فائدة تمتع تخصيص الشارع اولى * واحتج الفريق الثانى بان نفي الحكم عن غير النصوص لا يفهم من مجرد الاثبات لا يقتل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن الشافعي
ان الحكم اذا اضيف الى معنى
بوصف خاص كان دليلاً على
نفيه عند عدم ذلك الوصف
وعندنا هذا باطل ايضا

كلنا بأن قولهم ضررب وقول وامثالهما لكثير وان قولهم علم واعلم وقدر واقدر للمبالغة وقول الا لا يحكى اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع جواز الظل لا لاسيل اليه ولم يوجد * وبمن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد علما فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه وانا قال اخرج الزكوة من مائيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجه من الطوفة فصن استفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك في المنطوق * ولا يقال انما حسن لانه قد براد به النفي مجازا * لا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل ولا دليل * وابن الجوزي عن ذي الصفة لا يبق غير الملو صوف قال الرجل اذا قال قام اسودا وخرج لم يدل على فيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر * وبمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كإنسان فزيد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان قيد الخطاب بالاسم لا يدل على فيه عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على فيها عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات بمثابة * وابن اهل السنة فرقوا بين الملقب وبين التقض وقد قالوا اضرب الرجل الطوال والقصار عطف وليس بتقضى ولو كان قوله اضرب الرجل الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار تقضا لاعطفا * وقولهم لو لم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره لان في البواعث عليه كثرة * فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لم يفسد مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق * قلنا ولو قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلملها حاصلة ولم تميز واعلمها فكأنكم جعلتم عدم العلم بالقائمة علما يهدم الفائدة وهو خطأ * والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم في الملكيات والمطومات في حديث الربوا وقد اخص بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن القائمة واذا طلبت الفائدة قيل لمل الداعي اليه سؤال او حاجة وسبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك * ثم قول للتخصيص فوائد * الا ول ما ينشأ له لو استوعب جميع عمل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي التخصيص ببعض الاقطاب والاصناف بالذكر تريض للمجتهدين لثواب الجزيل الذي في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويؤدم العلم محفوظا ببقائهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط ولو لا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال * الثانية انه لو قال في العلم زكوة ولم يخصص السائمة لجاز لمجتهد اخراج

السائمة عن الصوم بالاجتهاد فخص السائمة ليقاس بالعلوة عليها ان رأى انها في معناها
اولا يلحق بها فيقي السائمة بمنزل عن محل الاجتهاد * الثالثة يجوز ان يكون الباعث
على التخصيص عموم وقوع اوراق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانطلع عليها
فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه * وما
يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او امر قتها بدليل اخر او قرينة
مع انها مما روضة بتخصيصات لا اثر لها في قبضها لكونه تعالى ومن كلفه منكم متعمدا
في جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ * وقوله تعالى وبنات خالاتك اللاتي هاجرن
منك والحل ثابت في اللاتي لم يهجن معهن بالحقاق * وقوله جل ذكره ولأنك لوها سارفا
وبدارا * اعاننا منذر من محتجها لما تنذر من اتباع الذكر * فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلاة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما الى امثالها لا يحصى * وهذه المسئلة اصل عظيم في الفقه
وغيره من كلام طويل يؤدي ذكره الى الاطباب فليقتصر على هذا القدر والله اعلم (قوله)
وذلك مثل قوله تعالى اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى وربكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلنكم بين علق حرمة الربوة بالدخول امرأة موصوفة بان يكون مضافة
اليها فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك في الزنا اذ عدم الوصف
يتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة * وقوله وذلك دليل على المدعي اي تعلق
الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل على عدم الوصف
وهو الصوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفي لوجبت الزكوة في العوائل بالخبر
المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فكذا فيما نحن فيه *
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بجهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ما هو موجب للحكم
في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤثرا بحكم الانجاب الى زمان وجود
الشرط ونافيا له في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد بآخر
الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكذا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق مالم يوجد الشرط وبدونه كان
موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راسكة لا يكون موجبا مالم
يوجد الركوب مع الدخول وقد قرر من اصله ان التعلق بالشرط يوجب النفي عند
عدمه لما ذكرنا انه مؤخر فكذا التقييد بالوصف * وهذا بخلاف الملة اي الشرط

(او الوصف)

وذلك مثل قول الله تعالى
وربكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلنكم
بين ان وصف كون
المرأة من نسائنا يوجب
ان لا تثبت عند عدمه وذلك
في الزنا وذلك مثل قوله
عليه السلام في خمس من
الابل السائمة شاة وهذه المسئلة
بناء على مسألة التعلق بالشرط
على مذهبه لان التعلق
عنده يوجب الوجود عند
وجوده والعدم عند عدمه
و لو وصف بمعنى الشرط
بيانه ان الشرط لا يدخل على
ما هو موجب لولا هو صار
الشرط مؤثرا ونافيا لحكم
الانجاب والوصف لولا
هو كان الحكم ثابتا بطريق
الاسم ايضا فصار الوصف
الاعتراض بمنزلة الشرط
فالشرط يمتنع عن الملة لانها
لا تنبأ بالانجاب لا للاعتراض
على ما يوجب فصار بمنزلة
الاسم الممتنع بطريق الوجود
ولم يوجب العدم عند عدمها

او الوصف يخالف الملة في انها لا توجب الدم عند الدم لاتها توجب الحكم ابتداء
لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها
فتوجب الوجود عند الوجود والدم عند الدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم
العلم فانه لم يوجب التقى لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى
صار التخصيص عليه مؤخر احكامه الى حين وجوده فذلك لا يوجب الدم عند الدم • يوضحه
ان التخصيص انما يوجب التقى اذ اتم الكلام بدونه كما في قوله في الذم السائمة زكوة
اذ لو سقطت السائمة لما احتل الكلام بخلاف قوله في الذم زكوة فانه لو اسقط الذم
لاحتل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا تافيا
• ولما ان اقصى درجات الوصف اى اعلاها • اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل
قول الراوى نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس
بمؤثر في حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة • ومثال هذا ايضا • في قوله ايضا
رضع ايهام وهو ان قوله هذا محتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر لملته
في التقى فرفع ذلك الإيهام بقوله ايضا • وين انه نظير التعليل بالوصف كقوله تعالى
من نسائكم الثلاثي دخلتم بهن • ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان التراجع
فيه لانه قد بين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في التقى فيفهم منه حكم ما الحق به
ايضا • لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل (قوله) ولا يلزم على هذا الاصل وهو
ان التخصيص بالوصف لا يدل على التقى ما ذكر في المبسوط امة • ولدت ثلاثة
اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال
المولى الاكبر ولدى لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى
صار كانه نفي نسب الاخرين وقال هو ولدى دونهما ولو لا التخصيص لثبت نسبهما
ايضا لانهما ولدا ام الولد • ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر
للتخصيص في التقى وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت الملوقة انها صارت
ام ولده من ذلك الوقت ولها ولدهما على فراشه ونسب ولدا ام الولد يثبت من المولى
من غير دعوة الا ان ينفى ولم يوجد • وقال في الشهادات عطف على قال الاول
اى ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كذا • اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى •
فلم يثبت التقى بالخصوص اى بالقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر او صباه باسمه
فقال هذا ولدى او قلنا ولدى لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين
او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير الشار والمسمى باضاق بين العامة ولكن

ولما ان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا
ان يكون عليه الحكم مثل
السارق والزاني ولا اثر لملته
في التقى ومثال هذا ايضا قوله
تعالى من قياتكم المؤنات
فهذا لا يوجب تحريم تكاثر
الامة الكتابية عند تالقاتها
ولا يلزم على هذا الاصل
ما قال اصحابنا في كتليب
الدعوى في امة • ولدت
ثلاثة اولاد في بطون مختلفة
فادعى المولى نسب الاكبر
ان نسب من بعده لا يثبت
فجعل تخصيصه قيا لولا
ذلك لثبت

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة بيان وهذا لان السكوت
محتمل والمحتمل لا يجوز اعداره فلا بد من الترجيح الا انه يرجح بقدر الدليل الاترى
ان سكوت الشفع والكر حمل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجيحه
ان يثبت نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحمل له الاشتناع
عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلو لم يحمله فبقا لبق في عهدة الفرض
ولو جلتاه فبقا لسكوت محتمل تفرض الصبي وضرر المولى فوق ضرر الصبي فرجنا
جانبه لئلا يبقى تحت عهدة الخطأ وبما لا يبقى تحت عهدة بانتفاء نسب الاخرين وهذا
هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض عن
ذمة ومحتاج الى ان لا يتحققه من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان الحاجة
المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها * واذا قرر بما ذكرنا تحقق الحاجة
الى البيان كان سكوت عن دعوة نسب الاخرين دليل التني لتخصيصه الاكبر بالدعوة
ودليل التني كسريح التني ونسب ام الولد يتقن بالتني فكذلك بدليل التني * وهذا نظير
ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل
التني لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل التني كذا في المبسوط
وغيره * ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت
بدعوة الاكبر فيكون ما هو دليل التني مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب *
وذكر في المبسوط ايضا ان الفرائض انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين
الاخرين قبل ظهور الفرائض فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فاما
تزد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفته فلا اقل من ان يورث تهمة
وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ايهام انهم يعلمونه وادرا في غير ذلك المكان
وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالهمة الاترى انهم
لو قالوا لا نعلم له وادرا سواء في هذا المجلس لا قضى بشهادتهم فكذلك هذا فاما الاحكام
فلا يصح اثباتها وفيها بالشبهة بل بالحجة المطلوبة * وقال ابو حنيفة رحمة الله هذا اى
تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان
غير واجب قاتهم لو سكوتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وادرا غيره قبل شهادتهم
بالاقتناع فلا يصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير
موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحتمل تخصيصهم المكان علمهم بالوارث بمقتضى
المبالغة في نفى الوارث ومنه ان يظهروا كذا مولده ومسقط رأسه ولا نعلم له وادرا غيره.

لانهما ولدا ام ولده وقال
في الشهادات والد عوى
اذا قال شهود الميراث
لا نعلم له وادرا في ارض
كذلك ان هذا الشهادة لا قيل
عند ابي يوسف وعند
رحمهما الله وجعل التني
في مكان كذا اثباتا في غيره
اما في المسئلة الاولى فلم يثبت
التني بالخصوص لكن لان
الترام النسب عند ظهور
دليله واجب شرعا بالورى
عند ظهور دليله واجب
اياه والاتزام بالبيان فرض
حياته عن التني صار السكوت
عند لزوم البيان لو كان ثابتا
فيا حلالا امره على الصلاح
حتى لا يصير تاركا لفرض
وفي مسئلة الشهادات زاد
القبول ما لاحاجة اليه وفيه
شبهة بالشبهة ترد بالشهادات
وبطلها لا يصح اثبات
الاحكام وقال ابو حنيفة رحمه
الله هذا سكوت في غير
موضع الحاجة لان ذكر
المكان غير واجب وذكر
المكان محتمل الاحتراز عن
المبالغة

فيها بعد تحقّق واقعان فاحرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان اخر *
ويحمل التحرز والتوزع عن المجازفة اى انا تحقّقنا في ذلك الموضع دون سائر
المواضع فخبّر عما تحقّقنا ولا نخبر بحازفة عن سائر الامكنة لا لم نتحصّص فيها فافرض
هذان الاختلان ذلك الاحتمال فلا يتّبع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة * والاصل
فيه ما روى ان الثابت بن الدحداح لمسات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل
قبيلة هل يعرفون له فيكم نسا قالوا لا الا ابن اخت له فجعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له
وارثا غيره فيهم نسا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط
(قوله) ومن ذلك اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر
ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم * وصورته ان حرف الواو متى دخل
بين جملتين تامتين فالجمله المعطوفه تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم
خلافاً لسانه العلماء واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصاً يشارك الجملة المعطوف
عليها في خبره وحكمه جميعاً * ولهذا قالوا ان القرآن بين الجملتين يوافق النظم في
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط
الصلوة عنه تحقّقاً لمساواة في الحكم * وشبهتهم ان الواو للمعطف في اللغة ولهذا
يسى واو المعطف عندهم وموجب المعطف هو الاشراك ومطلق الاشراك يقتضى
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعدياً عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره
وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله
واعتبروا بالجملة الناقصة * والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القرآن الاشراك
فان قوله ان دخلت النار فالت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية
جميعاً بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاماً مفيداً بنفسه فكذا
في كلام صاحب الشرع * وقتنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة
لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرّد بحكمه لا يشترك
فيه كلام اخر كقولك جاني زيد وذهب عمر ولان في اثبات الشركة جعل
الكلامين كلاماً واحداً وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة
وهي في الجملة الناقصة فانها لا تحتاج الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في
الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم يثبت
الشركة * وهذا ان عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القرآن
في النظم يوجب القرآن
في الحكم عند بعضهم مثل
قول بعضهم في قوله تعالى
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
ان القرآن يوجب ان لا يجب
على الصبي الزكوة وقالوا لان
المعطف يوجب الشركة
واعتبروا بالجملة الناقصة
وقتنا نحن ان عطف الجملة
على الجملة في اللغة لا يوجب
الشركة لان الشركة
انما وجبت بينهما لافتقار
الجملة الناقصة الى ما تتمه
فانما تتم بنفسه لم تجب الشركة
الا فيما تقتضى اليه وهذا
اكثر في كتاب الله تعالى
من ان يحصى

مثل قوله تعالى فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * وقوله تبارك اسمه
 لتبين لكم وتقر في الارحام * وقوله عز ذكره ويذهب غيظ قلوبهم ويثوب الله على
 من يشاء * وقوله جل جلاله قد ازلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم ويريثا ولباس
 التقوى وغير ذلك فهذه جل مستأنه لم تشارك ما تعد مها في الاعراب فاتي بشاركها في
 المعنى والحكم * ولهذا اي ولان الشركة ثبت للافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان التقى
 يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر وان كان تاما ايجابا لكنه قاصر تعليقا اي
 ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان فرضه تعليق التقى بالشرط لا التخيير ولم يذكره شرطا
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والنقض وقد عطفه على المطلق بالشرط فيثبت
 الشركة للافتقار * يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق
 لا يتعلق طلاق عمره بالشرط يتيجز لانه لو كان فرضه التعلق لاقصر على قوله وعمره لان
 خبر الاول يصلح خبرا له فتثبت الشركة بالمعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التخيير
 بخلاف مستلثا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني * وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار
 فزيت طالق ثلاثا وعمره طالق ان طلاق عمره يتعلق بالشرط ايضا لان فرضه تعليق الثلاث في حق
 زيت وتعلق نفس الطلاق في حق عمره ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى حر
 فان قيل قد ثبت في قرآن علم المعاني ان رعاية التاسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال
 قاتل زيد منطلق ودرجيت الحمل ثلثون وكلم الخليفة في نهاية الطول وفي عين الذباب حجوز
 وكان جالينوس ماهرا في الطب والحلم في التزاوج سنة والقرود شبيه بالادى سجل عليه
 بكمال السخافة اوعد مسخرة من المساخ فدل ان القران في النظم يوجب القران في
 الحكم * قلنا نحن لانكر ان التاسب من محسنات الكلام ولكننا نكر ثبوت الحكم به فانه
 محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالفهوم فاما لانكر انه من احتمالات الكلام وعليه
 بنى علم المعاني ولكنه لا يصلح مبنيا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال (قوله) وعلى هذا اي
 على ان افتقار الثاني الى الاول في امر يوجب الشركة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في قوله
 تعالى الى اخره * المحمود في القذف لا تقبل شهادة قبل التوبة بالافتقار واختلف في طريق
 الرد فعندنا لا يقبل شهادة تيمنا للحد وعند الشافعي رحمه الله لا يقبل للفسق فاما بالتدفع
 بلا شهود هناك ستر المنة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب الا بارتكاب
 جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق
 وقبل اذا تاب الحد ابوبه لوال الفسقى بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا
 ترد شهادته تيمنا للحد وسبه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لا نفس

ولهذا قلنا في قول الرجل
 ان دخلت الدار فانت
 طالق وعبدى هذا حران
 التقى يتعلق بالشرط
 وان كان تاما لانه في حكم
 التعلق قاصر

القذف لانه خبر متبيل بين الصدق والكذب وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره
 ووجد اربعة من الشهود فاذا لم يكن قذفه حسبة واقامة لحق الشرع بل كان هناك لستر
 لا غير وانه حرام شرعا فصار سببا لحد * والليل عليه انما تسع بينة القاذف على اثبات
 ما قذف واو كان قذفه كيرة بنفسه لم يكن مسموعا ولا مسموعا بحكمه بالينة ثبت انه انما صار
 كيرة بالمعنى فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقا لزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته
 في تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف في مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد *
 واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعد وان تاب لان رد الشهادة من تمام حله واسهل الحد
 لا يسقط بالتوبة فانه بمنزلة لا يسقط ايضا * واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين
 تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعي ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات متضمن
 معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاء له ولهذا دخل فيه الفاء اي من رمى محصنة فاجلدوه
 وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا جملة تامة منقطعة عن الاولى لما فيها ان الاصل في
 كل كلام تام ان يكون مستندا بنفسه والواو لتنظيم فلا يوجب القران في الحكم وقوله
 عز اسمه او لك هم الناسقون جملة تامة ايضا ولكنها في معنى التليل للجملة التي
 تقدمتها اي ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها
 بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرا لهما فيصير كانه قال الا الذين تابوا فاقهم ليسوا فاسقين
 بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم * ولان الاستثناء بعد الجمل المبطونة بعضها على بعض
 بالواو منصرف الى الكل على ما عرفت فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال
 الفسق والجلد لزوال القذف باكذاب النفس الا ان الجلد حق القذف فتوبته في ذلك
 ان يستغنيه فلا جرم اذا استغفاه فغفاه عنه سقط الحد ايضا * واحكامنا رحمهم الله قالوا
 ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي
 لا يصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحجة والجنابة ولا يرجع جنب الجنابة الابالجز
 عن الاثبات بالشهود فسطف عليه ثم لم يأتوا لترجيح جانبها وقد علمت ان المطوف على
 الشرط شرط فكان الكل شرطا لجزاء المذكور كما لو قال لئنساء التي تدخل منكن الدار
 ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق *
 وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف في المادة النسابة ولا مقام عقيب
 الرمي متصلا به * ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتملق الجلب به وصار من حكمه
 مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
 شهادة ابدا فصار كونه جزاء وحدا لانه وان كان كما من الوجه الذي ذكره المحصن

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى
 فاجلدوهم ثمانين جلدة
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
 ان قوله فاجلدوهم جزاء
 وقوله ولا تقبلوا وان كان
 تاما ولكنه من حيث انه
 يصلح جزاء وحدا متفرقا
 الى الشرط فيجعل ملحقا
 بالاول الا ان جرح
 الشهادة ايلام كالضرب

ولكنه من حيث أنه يصلح جزؤه وحدها مقتدر الى الشرط كما ينسأ في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى هذا حر * واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للمطف
كقائل الشافعى في قوله وتفر يب طام انه من تمام حد الكبر للمطف ولكننا لم نجعل التفرير
حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا
لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فامارد الشهادة فثبت بالكتاب معطوف
على الجلد وانه صالح لتسميم الحد لان حد القذف تمام حقا لله تعالى وللمقذوف على
ما عرف وحقه في ذوال مالقة من المار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف
مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه
فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريرة القاذف باللسان ورد
الشهادة حد في المحل الذى حصل به الجريمة فكان جزؤه وقفا كشرعية حد السرقة في اليد
التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع المار عن المقذوف في اهدار قوله اظهر
منه في اقامة الجلد فذلك جعلنا رد الشهادة متعنا للحد * وكان ينبغي ان يكتفى به لانه
ايام بلنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا يزجر به عن القذف فضع اليه الايام
الحسنى ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الاتزجار عاما وجعل الرد تمهاله ليكون جزاء وقفا
* فان قيل المراد من قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداء شهادة قيمها القاذف على صدق
مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقالته
ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرطا ولو كان المراد ما ذكرتم لقل ولا تقبلوا شهادتهم
فقلنا المراد شهادة في الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف
بطلت شهادة على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا اقام اربعة من
الشهود على صدق مقالته بقاء اقامة الحد قتل ويصير مقبول الشهادة * وقوله تعالى
لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما قال هذه دارك وهذه دارك * والدليل عليه ان شهادة تكرة
وقعت في التي فيوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تميمها لان شهادة قيمها
على سائر حقوق مقبولة بالايجاع فكان ماقلته اولى * فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ
لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لاحرمة فعل
وليس فيها فعل ولان التي يدل على وجود التي عنه وقصوره وانما ابطالهم
والابطال فوق التي * قلنا قولكم التي لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان التي
الحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى على القاذف

والا ترى انه فوض الى
الائمة فاما قوله واولئك هم
الفاسقون فلا يصلح جزاء
لان الجزاء ما قام ابتداء
بولاية الامام فاما الحكاية
عن حال قايم فلا تعتبر
تماما بصحتها فكان في حق
الجزاء في حكم الجملتين ابتداء
مثل قوله تعالى ويح الله
الباطل ومثل قوله وتفر
في الاوراح ما نشاء ويثوب
الله على من يشاء والشافعى
وحده اذ قطع قوله ولا تقبلوا
لهم مع قيام دليل الاتصال
وكل ذلك غلط وقلنا نحن
بصفة الكلام ان القذف
سبب والعجز عن البينة شرط
بصفة التراخي والرجوع
مشارك للجلد لانه عطف
بالواو والسبب عطف به

كما ان الامر بالجلد دلنا على التوجوب بسبب مايقى على الامر وهو القذف اذا الامر والتى
 لائمة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل التى عن القبول على سبب مقدم ابطالها
 وكانت الدلالة على ان القذف غير بطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل فاجلدوهم
 ثمانين جلدة مولة بحرمته لقبول شهادتهم او بطله لاداء شهادتهم * وقولكم التى يدل على
 تصور المني عنه قلنا للمحدود في القذف شهادة تحرم قبولها حتى انقصد التكلح بحضوره
 ولا ينفقد بحضور العبد * واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطعة
 عما تقدم لان ما تقدمها جلتان فليتان امر بفعل ونهى عن اخر خو طب بها الاثمة وهذه الجملة اخبار
 عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون مقما للحد بل
 المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر مقيل وربما يكون حسبة اذا كان
 الراى صادقا وله اربعة من الشهود والراى مصر فكان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا
 لوجوب عقوبة تدرى بالشبهات قال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون
 اى العاصون بهنك ستر العفة من غير اقامة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء * واذا
 لم يصح عطفه على الاول بقى كلاما مبتدأ وكانت الواو لتنظيم وكان الاستثناء منصرفا اليه
 لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا ببعضه بعض صورة
 ومعنى وهنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقصر الاستثناء عليه فانما تاب لا يقبل شهادته
 عملا بقوله ابدأ * ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل رد الشهادة لانه لو كان
 كذلك لكان من حق الكلام ان يقال فاولئك هم الفاسقون بالقضاء فلا قيل بالواو علم انه
 اخبار لتعليل * قال شمس الاثمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسوق لكان في
 الآية عطف العلة على الحكم وذلك لا عين في البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته
 قبل اقامة الحد عليه وان لم ينب لانه من تمام حده واولاه بعد اقامة الحد * وذكر طريقة
 الامام البرغرى وغيرها ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة
 ولكن بسبب الفسوق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز بتحقيق
 فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز
 ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لاحكم وجوب الابطال كما ان الام الذى يلحقه حكم
 الجلد لاحكم وجوب ايقاعه * لان الجزاء ما مقام ابتداء بولاية الامام اى الجزاء انما يحصل
 بفعل يحدث بولاية الامام بالاخبار عن حالة قائمة بالجاني احداثها بنفسه * فاعتبر تمامها
 اى تمام هذه الجملة بصيغتها اى بنفسها قلنا مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى * فكانت
 هذه الجملة في حق الجزاء اى في كونها جزءا في حكم المبتدأ اى الكلام المسانف المتقطع عما
 سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة بالول الكلام الاول لها
 من متعلق سابق فلا يصلح في هذا مبتداء * والشافعى قطع قوله تعالى ولا تقبلوا غما سبق * مع
 قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة قضية صالحة للجزاء مفوضة الى الاثمة

• بماقوله وهو قوله تعالى ولا تقبلوا • مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير سالحة لجزء او غير سالحة لتعليق • وقلنا نحن بصيغة الكلام اى علمنا بماهو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن الينة شرط له • بصفة التراخي يعنى ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف فى الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضى مدة المهلة الموقته الى آخر مجلس الحكم اوالى ثلاثة ايام اوالى ماره القاضى كما فى سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حثثا فسد فقامت قصرا على الحال لانه ظهر كونه جنابة من الاصل لاحتمال انه قذف حسيه بان كانت له ينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لموتهم فى مدة المهلة اولقيتهم ولا متاعهم من اداة الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز • والرد حد مشترك للجبلد فيثبت اذ مقارنا للجبلد لانه عطف بالواو على الجبلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارناله لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بتم وهى توجب التراخي (قوله) ومن ذلك قول بعضهم الى آخره • اللفظ العام اذاورد بناء على سبب خاص يجرى على عومه عند عامة الملمة سواء كان السبب سؤال او وقوع حادثة • ومعنى الورد على سبب صدوره عندما ردنا الى ذكره • ومعنى الاختصاص بالسبب اقتضاره عليه وعدم تمديه عنه • وقال مالك والشافعى رحمهما الله يخص بسببه وهو اختيار المزنى والقفال وابى بكر الدقاق وابى ثور • وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يخص به وان كان وقوع حادثة لا يخص به • احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذى اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله لتعلق به تعلق الملول بالصلة فيخص به • وبانه لو كان عاما لم يكن فى نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله • وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخرجه من العموم بالا جتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية • وبان من شرط الجواب ان يكون مطابعا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا جريته على عومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام • واحتج من فرق بين ورود بناء على وقوع حادثة وبين ورود بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم فى حادثة قبل ان يسأل عنه فظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لانه لظاهره لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضى قصره عليه • وحجة العامة ان الاعتبار لفظى فكلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضى العموم بالخلقة فيجب اجراؤه على عومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافى عومه والمانع هو المناق • يينة انه لو كان مانعا لما كان تصريح الشارع باجرائه على العموم ثابت العموم مع انتفاء العموم وهو فساد ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل • ولان النص وهو العام • ساكت عن سببه اى عن اقتضاره على سببه والسكوت لا يكون حجة • يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على اجراء

ومن ذلك قول بعضهم ان العلم يخص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة بالباب ولم يخص بها وهذا الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج عن جرح الجزاء فيخص بسببه والثاني ما يستقل بنفسه والثالث ما خرج عن جرح الجواب واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ما روى عن النبي عليه السلام انه سبها فسجد وروى ان ما عزانى فرج والفساء للجزاء فتعلق الاول على ما مر

النصوص العامة الواردة مقيدة بأسباب على عمومها فإن آية الظهار تزلت في خولة امرأة اوس
ابن الصامت وآية المعلن تزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته لشريك من صحابه او في
عومر العيلاني وآية القذف تزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء
صفوان او سرقة الجين وقوله عليه السلام اما اهاب دين فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه
العمومات بهذه الاسباب فخر فان العام لا يختص بسببه اما قولهم السبب مؤثر للحكم فصار كالمعول
مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم
متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باشتراك
المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشريعة اما إعادة فلان الجيب قد زيد على قدر
الجواب من غير انكار برده عليه واما شريعه فلا نه تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله
من اسمه ومالك يمينك يا موسى زاد موسى عليه السلام على قدر الجواب فقال هي عصا اتوكوك عليها
واهش بها على غنى ولي فيها رب اخرى والتبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي بماء البحر
قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان زاد باشتراكها للكشف عن السؤال وبيان حكمه
فلان لم عدم المطابقة لانه مطابق وزاد فان قيل الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب
بينهما قلنا بان إعادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام العقلية وقولهم لو كان
اما لاجل تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذا تكلم
في انه بيان له ولغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شيء مفيد عن غيره ولكن يجوز
ان يجيب عن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدة معرفة اسباب التنزيل
والسيرة القصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد (قوله)
وهذه الجملة ولما بين الشيخ الخلاف في تخصيص العام بالسبب ولم بين ان المراد بالسبب سبب
الوجوب او سبب الورود وان المراد لو كان سبب الورود اريد به السبب الخاص او العام
ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة شرع فيه وقال وهذه الجملة اى جملة ما يخص
السبب ولا يخص به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود وسواء كان العقل عاما او خاصا
اربعة اوجه الاول ما خرج بخرج الجزء لما تقدمه فيخص به لانه جعل جزءا لما تقدمه
تين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله من
اسم قاطعوا ايمنهما لما خرج بخرج الجزء لانه اثنان وقوله والشارق والشارقة
كان الزنا والسرقة سببي وجوبهما واذا تين ان ما تقدمه سبب وجوبه يخص به اى يرتبط به
لان الحكم يخص بسببه بخلاف لان الحكم كما لا يثبت بدون علته لا يثبت بدون العلة مضافا
اليها بل العلة بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشارة شمس الائمة رحمة الله والثاني
مالا يستقل بنفسه اى لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيخص به اى يتعلق به ايضا لانه لما
لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كعضي الكلام من جلته فلا يجوز فضلة
لعمل به والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج بخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار

الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ماذكر في السؤال كالعادة في الجواب لانه بناء عليه ولكنه
يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانته وقضاء * والرابع ما يكون مستقلاً بنفسه
زائداً على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف * وذكر في بعض نسخ الاصول بهذا
التزيب وهو ان الخطاب الوارد لسؤال سائل اما ان يكون مستقلاً بنفسه دون السؤال
اولم يكن * والثاني تابع للسؤال في عمومته وخصوصه اما في عمومته فكل ما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اتخض الرطب اذا بيع فقالوا نعم
قال فلا اذن فالسؤال لما كان غير مختص بأحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز ثم الكل
عند من قال بحصة الحديث * واما في خصوصه فكما لو سأل سائل ايجز ثني التوضوء
بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير * والاول وهو ان
يكون مستقلاً لا يخلو من ان يكون مساوياً للسؤال او اخص او اعم * فان كان مساوياً فالحكم
في عمومته وخصوصه عند كون السؤال عاماً كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن
يركب البحر اثوضاً بماء البحر فقال عليه السلام البحر هو الطهور ماؤه * واخصاً كما سأل
الاعرابي عن وطئة امرأته في نهار رمضان فقال احتق رقبة كالحكم في غير المستقل حتى
ثم جواب الاول للحل ويختص جواب الثاني بالاعرابي * وان كان اخصاً كما لو سئل من
التوضوء بماء البحر فيقول يجوز لك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق
غيره الا بدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لا عموم له * وان كان اعم من
السؤال والحادثة التي ورد فيها فلا يخلو من ان يكون اعم في حكم اخر او في ذلك
الحكم * فان كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضوء بماء البحر فقال
هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلا خلاف في عمومته في الحكم الاخر وهو حل ميتته في التل
لانه عام مبتدأ به لا في معرض الجواب اذ هو غير مستثنى عنه * وان كان الثاني كقوله
عليه السلام هو الطهور ماؤه لم ين قل ايجز ثني التوضوء بماء البحر وكقوله عليه
السلام لما رمى بثيابه ميتة كانت لحيوة اياها بديع قد طهر فهو حل الخلاف على ما بينا فبين
بما ذكرنا ان المراد من السبب الورود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان
عاماً ايضاً لم يكن الحكم بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم * على
ما مر به يعني في مسألة القذف ان الاجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به * قوله * واما
الثاني فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فانما تم توجيه تصديق ما قبله من كلام
منى او مثبت كما اذا قيل كذا ثم زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل كذا لم يزد فقلت نعم كان المعنى لم يزد
وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل كذا ثم زيد او لم يزد او لم يزد فقلت نعم
الهمزة * واما على فلا يجب ما بعد النفي استفهاماً كان او خيراً فاذا قيل لم يزد او لم يزد
زيد فقلت نعم كان معناه فقام * واما اجل فلا يصدق به الا في التجربة خاصة فنيا كان او ابناً
يشول القاتل قد اتاك زيد اولم ياتك فقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثاني فنزل الرجل
يقول لاخر البس لي عليك
كذا فيقول على او يقول
كان كذا فيقول نعم يجعل
اقر او اوك ذلك اذا قال اجل
هنا اصل على ولم يكن يكون
على يتا على النفي في الابتداء
مع الاستفهام وتتم لمخص
الاستفهام واجل في جميعها
وقد يستعملان في غير
الاستفهام على ادراج
الاستفهام او استمرار التاكيد
وقد ذكر ذلك محمد في كتاب
الاجرام في نعم من غير
الاستفهام ايضاً .

المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع على اوتهم جوابه باعتبار
 اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا * فاذا قال اليس لي عليك الف درهم
 فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على الف ولو قال نعم
 ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف
 ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا
 لانه لا يستعمل الا في النفي * وذكر صاحب كتاب بيان حقائق الحروف اذا قال الرجل
 لآخر اقض الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون
 اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد النفي ولم يقدم ههنا نفي * وان قال
 اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فبعد القرية المأل لان هذا استفهام فيه
 معنى التقرير كما قال تعالى اليس الله بكاف عبده ومعنى التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب
 بلى تصديق له في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي * وبكذا اذا قال
 مالك على شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا * قال وهذا حقيقة العربية
 الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في
 الجواب في هذه المسائل بينهما * قال وذكر الحاکم الشهيد في التتقى في رجل قال لآخر
 املقت امرائك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه
 المسئلة جوابها نعم او لا بلى لانه لم يقدم فيها نفي * هذا اصل بلى ونعم اي ما ذكرنا هو
 الموجب الاصل لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام ونعم لمحض
 الاستفهام تقيا كان او ايجابا فخرط الاستفهام فيهما * وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا لان اكثر
 استعمالها في جواب الاستفهام واجل يجمعهما اي يشمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي
 موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللغة ولكنهم اعتبروا في استعمال
 هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه * على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل
 نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت
 سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اذهب قلت نعم وكان احسن من اجل
 * وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم
 وليس ذلك بعموم * وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام اي في خبر موضع
 الاستفهام الذي هو محل استهما لهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ * على ادراج
 الاستفهام اي اختيار حرف الاستفهام في الكلام * او مستارا لذلك اي يستعار هذا الكلام
 الخالي عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين تخبرين في اصل الوضع او باعتبار
 مساواتهما في الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا ويضم حرف
 الاستفهام كانه قال اعليك لي الف درهم كما اضمير في قوله تعالى اخبارا وتلك نعمة تمنها على
 اي انك * او يجعل قوله عليك لي الف مستعارا لقولك اعليك لي الف وقد ذكر ذلك اي

الاستعمال في غير المحل يحد في كتاب الأقرار في كلمة ثم خاصة من غير استعمال صريحا ومن غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لآخر اقضى الالف التي لي عليك فقال ثم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان فلانا عليك كذا او اعلمه او ابشره او قل له فقال المطلوب ثم يكون اقرارا ولا يمكن هنا اضرار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام اخبر فكان هنا طريقا اخر اختاره محمد بناء على الفرق * ويؤيده ما قاله شمس الأئمة وقد يستعمل على ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان قدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الأقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق الجواب وكانه ترك اعتبار حقيقة اللفظ فيها يعرف الاستعمال * ووجه اخر ان يقال معناه انهما يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعارا للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اى هذا الوجه الاخير محمد في كلمة من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام فكان مستعارا كقوله اقضى الالف التي لي عليك لما لم يحتمل الاستفهام يجعل مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصالحة لغير الاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجبى عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اقضى الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ما سبق صار كأنه قال اقضى الالف التي لك على فيصلح جوابا (قوله) واما الثالث وهو ان يكون مستعلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه نقل قول الرجل لآخر فقد معى فقال ان تعديت فبدي حرائصه الى ذلك الفداء حتى لو رجع الى اهله ففدى او تفدى معه في يوم آخر لم يحنث وقال زفر رجدها هو واقع على كل غداة على الابد كما لو ابتداء اليقين به * لكننا خصصناه وقيدناه بالقوريد لالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الفداء فيتعبد به ويصير كأنه قال ان تعديت الفداء الذي دعوتني اليه وهذا كالشراء بالدرهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال * وكذا اذا قالت له امرأته انك تغسل اليلة في هذه الدار من جنبات فقال ان اغتسلت فبدي حرقان يمينه ينحصر بذلك الاحتسار المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاخص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فبدي حرقوه ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير (قوله) ولو قال ان اغتسلت اليلة او في هذه الدار فبدي حر صار مبتدأ ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لان الوجود متعلقا كان فيه اعتبار الحال والفاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والفاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في اعادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب والاقوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء * وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا باعتبار الحال لكنه عمل بالسكوت وترك العمل بالدليل * فان عني به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فنقل قول الرجل لرجل تقدم فيقول الا خزان تعديت فبدي حر انه متعلق به وكذلك اذا قيل انك تغسل اليلة في هذه الدار من جنبات فقال ان اغتسلت فبدي حر هذا خرج جوابا تضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت اليلة او في هذه الدار فبدي حرقان مبتدأ احتراز عن الفاء الزيادة فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين اعادة ما على فيصير الزيادة توكيدا وامثلة كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد زاد على الجواب لتأكيد كما مررت
ولكن لا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه * وذكر في بعض الشروح
ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت بقوله فرجهم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة
او قتل بغير حق او فساد في الارض او مياسة او زنا بعد احصان فتد ذكر اننا تخصص به
وكذلك قوله فمجرد يحتمل انه وقع لتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلوة
او لسهو فلما نقل السبب معه تخصص به * وكذلك على او نعم عام لانه عام من حيث انه يصلح
جوابا لاناوع من الكلام فتبذ كر السبب يتعلق به * وعموم التعمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي
دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي نعم ولكنه لا يخلو من محتمل
وتكلف وما ذكرنا ولا ظهر او فوق لعامة الكتب (قوله) ومن ذلك اي من العمل بالوجوه
القاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجب لعدم * لاختلاف ان المعنى
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا المعدوم عندنا هو عدم الاصل الذي كان قبل
التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط
ولكن بعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط * وعنده هو ثابت
بالتعليق مضاف الى عدم الشرط * وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود الشرط
وعنده يدل على انتفاءه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل
ابن الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابن الحسين البصري من
متكلمي المعتزلة * وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء الشرط ويسمى هذا
مفهوم الشرط * تمسك القائلون به بان قوله ان دخل مبدي الدار فاعتقه ضم منه لغة
ولا تعتقه ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان
العدم مضافا اليه * وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان
كل شيء شرطا في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطا في كون السماء فوق الارض
وان وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع * والدليل عليه ما روي ان يعلى بن
امية قال لعمر رضي الله عنها ما باننا نقصر الصلوة وقد انا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان ختمت ان يفشكم الذين كفروا
قال عمر رضي الله عنه سمعت مما سمعت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما
هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يقل من التعليق في الحكم عند عدم
الشرط لم يكن تصحيحها معنى مع انها من صحيح العرب * وفرق ابو الحسن الكرخي ومن
واقفه من منكر المفهوم ان التقيد بالصفة ونحوها وبين التقيد بالشرط فقالوا التقيد
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقيدات لان التعليق بالشرط يقتضي
ايفاق الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس في غيره من التقيدات
ايفاق الحكم عليها فيبقى ما رواه المذكور موقوفا على حسب ما يقوم عليه الدليل * وجمعة

ان الشافعي رحمه الله
جعل التعليق بالشرط
موجب لعدم وعنده
العدم لم يثبت به بل بقي الملحق
على اصل عدمه وحاصله ان
الملحق بالشرط عندنا لم يعتد
سيبا واما الشرط فيمنع الانقضاء
وقال الشافعي رحمه الله
هو مؤخر

الصامدة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقد ينسأ مفصلا فلا يحتاج الى اعادة هنا * قال الفزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند عدم فلا * والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بملتين فاذا قال احكم بالمال للمدعي ان كانت له بنه لا يدل على نفي الحكم بالافرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب * والطريق الذي ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانقضاء عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانقضاء كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط * وعندنا المعلق لا يعتمد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الاعتقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان قبل التعليق لاعلى عدم الشرط * هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان قال لامرأه انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال * الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لكان الشرط فحين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط * وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في نفيه الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العله فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة تفت الحكم قبل وجودها بل عدم عدمه فاما الشرط فغير الحكم بعد وجوده فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان منبها وجود الحكم عند وجوده * قوله (ولذلك اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب عن الاعتقاد ابطال الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والطلاق بالملك بان قال لا تجتنب ان تزوجتك او كنتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلها تزوجت امرأة ففى طالق او قال ان اشترت عبدا فهو حر او قال لعبد الفير ان ملكتك او اشترىك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والطلاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في الحال لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في الحال ليتقرر السبب ثم تأخر الحكم الى وجود الشرط بالطلاق * وجوز تعجيل النذر المعلق اى المتأخر المسالى بان قاله على ان اتصدق بمشرة دراهم ان ضللت صكدا فصدق بها من النذر

ولذلك ابطال تعليق الطلاق والتساق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قول الله فن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرمة يوجب الفساد عند وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالانجباب لولا الشرط فيصير الشرط ممددا ما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخر ا لمانعا ولا يان مان تعجيل البين في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الاداء متأخر بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدني فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ولان الانجباب لا يوجد الا بركته ولا يثبت الا في محله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا الشرط حاله بين الحل

قبل وجود الشرط جاز عنده لأن قوله الله على أن تصدق بشئ سبب تام لايجاب العشرة في الحال غير أن الشرط آخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقفا بوجوب السبب الموجب فيجوز * وجوز تعجيل كفارة اليين بمعنى الكفار بالمال بان اعتق قبل الحشر بقية عن الكفار والطم او كساعة عشرة مما كين جاز عنده ويخرج عن عهدة اليين لان اليين سبب فكفار قولها قضاف الكفارة اليها يقال كفارة اليين لان الحشر شرط وجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايما نكم اذا حلقت اي حلقت وحتم مؤخرًا لتكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء بان كتمجيل الزكاة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة * فما ملكنا ايما نكم من قياتكم المؤمنات اي فليتكح مملوككم من الامه السلمات * والطول الفضل والثناة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه * وكذلك وصفت القيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فتد وجود الطول لا يجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة * والحاصل ان جواز نكاح الامة علق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فثبت عند وجودهما ويتحقق بانفاد احدهما ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته * وهي عدم الطول الحرة * وكون الامة مؤمنة * وخشية العنت وهو الزنا * وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او يملك بين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند اجتماع هذه الشروط * ولا يزم عليه انه لم يعمل بمفهومه قوله المحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحرة الكتابة مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابة مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة * لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب انما يعارضه دليل آخر وقدمارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاستراق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينيا فلا يجب العمل بالمفهوم وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية ووجد لطول حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو اوسعيد الاصطخري اذا وجد طول ذمية ولم يجد مؤمنة رضي منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح * وذكر في التهذيب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز لان الله تعالى قال ان ينكح المحصنات المؤمنات وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة * والثاني وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كالمالك كانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له نكاح الامة وذكر الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريحا كما قال الله تعالى

بإيهما الذين آمنوا إذا تكسبتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن الآية ثم المسلة والذمية
 في هذا الحكم سواء هو أن لعدة عليها إذا طلقت قبل الدخول جهل وان ثبت الحكم في المؤمنات
 ولا يلزم أي على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمنذور المالي بناء على وجود
 السبب عدم جواز تعجيل البدن في الكفارة أو في التذرع حتى لو كفر الجاهل بالصوم قبل الحنث
 أو كفر بالصوم بعد الجرح قبل إزهاق الروح في كفارة القتل أو تفرقه على أن أصوم أو أصلي
 ركنين إن فصلت كذا ففي المنذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالي حيث
 يجوز * لأن الحقوق المالية منفصلة وجوباً دائماً عن نفس الوجوب لأن المال مع الفصل يتغير إن
 تجاز أن ينصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفصل الآتري أن من اشترى
 شيئاً إلى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الأجل فلا بد من عدم
 وجوب الاداء على عدم الوجوب * فاما البدن فلا يثبت الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه
 لأن الصلوة ليست الاضلاع المعلومه فكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب
 الاداء عدم وجوب الاداء فيه يكون دليلاً على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء
 هنا بالإجماع اتفق الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب * ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم
 قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحلول * ونحن نقول تأثير التعلق بمنع السبب
 لافي حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لانه التعلق إياه قصد وهذا لان التعلق دخل
 في السبب وهو قوله أنت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فانما قال ان دخلت الدار
 فانت طالق قصداً لعلقه بهذا الشرط وقصد التعلق عند دخول الدار لافي الحال فلم يكن السبب
 موجوداً قبل وجود الشرط الآتري انه جعل قوله أنت طالق جزءاً لدخول الدار والجزاء
 عند اهل اللغة يتعلق بوجوده وجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقاً
 اكرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوماً قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك هنا لما جعل
 التعلق جزءاً لدخول الدار كان التعلق معدوماً قبل وجود الشرط * ولا معنى لقولهم أنت
 طالق قد صار موجوداً فلا وجه إلى جعله معدوماً بالتعلق فيصير التعلق مانعاً لحكمه وهو
 وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع * لا تالجب قوله أنت طالق معدوماً ولكن يجعل
 التعلق مانعاً من وصوله إلى المحل وذلك مانع من انتفاء علة لان العلة الشرعية لا تصير علة
 قبل وصولها إلى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الآتري ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم
 تمام الإذن لا يكون بيع الحرسية ايضاً لعدم اضافته إلى المحل وكما لا يكون قوله انتسبياً لطلاق
 قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف أنت طالق إلى مينة أو يمنية أو اجنية لا يكون سبباً لعدم
 المحل وكذلك بعض النصاب للمالكين سبباً لوجوب الزكوة فكذلك النصاب لتكلمه في ملك
 كافر لا يكون سبباً ايضاً * ولاندخل التعلق على قوله أنت طالق منعه من الوصول إلى المحل
 كالقند بل التعلق لا يكون واصلاً إلى الأرض * ولان الاتصال الشرعي يعرف تأثيره ولم يثبت
 شيء من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلاً واعتبر هذا بالاتصال الحسي فان فصل التجار

مالم يؤثر في الحمل وهو الخشب لا يتعد تحمرا وكذا الكسر مع الانكسار * واذا لم يتصل الى
 الحمل لم يصير قوله انت طالق حلة * وكان ينبغي ان يلغى المالم يتصل بالحمل كقوله لا جنسية
 انت طالق الا ان وصوله الى الحمل لا كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه
 كلاما صحيحا عرضية ان يصير سببا كشرط البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر
 في المجلس حتى لو قلعه بشرط لا يرجو وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لفا ايضا بان طال انت طالق
 ان شاء الله * قال الشيخ ابراهيم لو لم يكن الشرط مانعا للحلة وانما يكون مانعا لئلا يمتنع ادى ذلك
 الى تخصيص الحلة وهو مذهب قاعد * ونظيره من الحسيات ارمى فان نفسه ليس يقتل
 ولكنه يمرض ان يصير قتل اذا اتصل بالسهم بالحمل واذا حال بينه وبين ارمى ترس منع ارمى
 من انقاده حلة لعل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وبين هذا
 ان المعلق بالشرط يصير كالتحريم عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار
 ذلك الكلام تنجيها في هذه الحالة * فان قيل لا يصح اذ قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
 ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجى في هذه الحالة لم يقع * قلنا انما يصير ذلك الكلام
 المعلق تنجيها عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجي انما لا يصح من الجنون
 لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تنجيها بكلام صحيح شرعا عل في حقه ايضا واثباته
 بمنزلة التنجي يراعى وقوع وجود الحمل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من المالحق
 يوجد عند التعليق يراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى الحمل عند وجود الشرط
 يراعى وجود الحمل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله * فان قيل اذا قال
 لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبد ان طلق امرأتى فانت حرمت دخلت الدار حتى
 طلق لا ينعق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لازم ان ينعق العبد * قلنا انما
 لا ينعق لانه عرف بدلالة الحال ان فرضه من قوله ان طلق فكذا منع نفسه عن تعليق بكلام
 مستأنف بعد العيين يستدر على الاستناع عنه والا فقدام عليه فيصرف العيين اليه كآلو
 جرح رجلا ثم قال ان قتله فبدي حرمت مات المبروح من جرحه لا ينعق العبد
 وان صار خلا بعد العيين لان فرضه المنع عن قتل يشاره في المستقبل وقد رعى الاستناع
 عنه ان شاء فكذا هنا * قوله * فبقى غير مضاف اليه اى غير متصل بالحمل * الا ترى
 توضيح لقوله لا يتعد سببا يعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومقررا عند ثبوته
 والسبب المعلق اى الكلام المعلق بالشرط الذى يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمنفصل
 الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يحصل سببا * وهذا لانه جعل
 جزاء للشرط ليتعد مينا اذ الشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف
 تحقيقا موجبه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضمين يلزمه عند الهتك فيعمل مضموما بالجزاء
 ليعتزم عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب
 مانع بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عنه

فبقى غير مضاف اليه
 وبدون الاتصال بالحمل
 لا يتعد سببا الا ترى
 ان السبب ما يكون طريقا
 والسبب المعلق يمين عقدت
 على البر والقد فعل البر ليس
 بطريق الى الكفارة لانه
 لا يجب الا بالثبوت وهو نقص
 العقد فكان بينهما تناف
 فلا يصلح سببا وتبين ان
 الشرط ليس بمنفصل الاجل
 لان هذا داخل على السبب
 الموجب فنه عن اتصاله
 بحله فصار كقوله انت منى
 لم يتصل بقوله حرمت بعمل
 فصار الحكم مد وما يمد
 الشرط بالمعنى الاصلى كان
 قبل العيين

فلا يكون سدا قبل وجود الشرط * وما ذكرنا بين الفرق بين الاضافة والتعليق ان الاضافة لثبوت الحكم بالاجاب في وقته فان قوله انت خرجت للوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية في تحقيق السبب لوجوده حقيقة وعدم ما عنده من السببية لان القدر وما يشبهه تعيين زمان الوقوع والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقيقا للسببية والتعليق مانعا عنها * ولهذا ذكر في نوادر الصوم من الميسوط اذا قال لله على ان تصدق بدمهم غدا فصيل يجوز ولو قال اذا جاء غدا لله على ان تصدق بدمهم فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق * والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مائة من الحنث موجبة لصدقه وهو البر فكيف يكون مقضية الى ما هي عنه * وقوله وهو تقض القدر اى الحنث تقض اليمين دليل اخر يعنى كما ان اليمين لا تصلح سببا لكفارة لانها مائة من الحنث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبنى مع الحنث لان الحنث ينافي اليمين لانه تقض اليمين وما يقض المقد ينافي له بالجملة واذا لم يبق اليمين عند الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة لا تصلح ان تكون سببا قبل الحنث لان من اوصاف السبب ان يتصور تقريره عند وجود المسبب * فان قيل هذا خلاف النص والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة ايمانكم ويقال في العرف ايضا * كفارة اليمين والاضافة دليل للسببية * والدليل عليه ان الصبي او المجنون لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ اوقاف فحنث لا كفارة عليه ولو حلف بمخالب ثم جن فحنث تزمه الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شملت اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث علم ان السبب هو اليمين * وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه يتوصل بها الى الكفارة فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبب الكفارة لانه يفضى الى القتل بواسطة * قلنا نحن لا ننكر ان اليمين سبب لكفارة ولكننا نقول هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين لالى اليمين قبل الحنث كما قال الامام البرغرى رحمه الله * ونظيره الصوم والاحرام فانها ينعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب بصيران صبيين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب * وذكر في الاسرار انفسنا ان اليمين فيما مضى سبب لاجاب الكفارة ولكن خلفا عن البر لا اصلا وان خلف يجوز ان يبنى بعد انقطاع الملة لان الملة علة لاجاب الاصل لا لبقاء وان خلف يخلفه في البقاء * الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغيره ويبقى بعد انقطاع البيع بملك المبيع او يبعه من انسان اخر * وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق فاما اشترط الاهلية وقضا اليمين فليست لكونها سببا لكفارة او الطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب الزمرة لا يصح الامن الاهل * فاما المسائل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه * واما قوله يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

لا بد من أن يكون مفضي إلى تلك الوسطة موصلا إلى الحكم كالخرج مفضي إلى الإلزام المفضي إلى تلف النفس وهما الخت منوع بحكم التين على ما ذكرنا فكيف يكون التين مفضي إلى الحكم كذا في طرقة الإمام البرغري * وتين أن الشرط ليس بمعنى الاجل يعني تين أن التعليق ليس كالتأجيل فإن التأجيل لا يمنع وصول السبب إلى المحل لأن سبب وجوب التسليم في الدين والتين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا يثبت الملك في البيع وإنما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتبجيل ويحقق أداء الواجب * وأما التعليق فيمنع وصوله إلى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله أنت طالق فصار الحكم معدوما بعد الشرط أي بعد ذكر الشرط قبل وجوده * بالعدم الأصلي أي بالعدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا لمانع يمنع كما كان قبل التين فإن وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق والافلا * في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية فقام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فأنكسوا ما غلب لكم من النساء وأنكسوا الإيبي منكم فيجب القول به إذ لم يعارضه التعليق بالشرط * وفي مثل قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام * فمن لم يستطع فأطعم ستين مسكينا * فأنكسوا ما غلبكم ما عدا صيدا طيبا ثم دليل على ثبوت هذه الأحكام المتعلقة بالشرط قبل وجود هذه الشروط فثبت على ما كانت * قوله * وهذا أي ما ذكرنا من تعليق الطلاق واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فإن الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لأن البيع لا يحتمل الخطر لأنه من قبل الإثبات وهي لا تحتمل الخطر لأنه يؤدي إلى القمار الذي هو حرام وفي جملة متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس أن لا يجوز البيع مع خيار الشرط إلا أن الشرع جواز ذلك ضرورة دفع التين فكان نظيرا كل الميتة حالة المحصنة فيقتدر بقدر الضرورة وهي تندفع بحمله داخل على الحكم دون السبب لأنه لو جعل داخل على السبب لعلق حكمه أيضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخل على الحكم لنزل سيده أي انتقد وقذف في الحال ولم يتعلق بالشرط إلا أن حكمه يتأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جملة داخل على الحكم أولى قليلا للخطر وفيه تحصيل المقصود أيضا * وكان قوله وهو أي السبب مما يحتمل القسح جواب سؤال يرده عليه وهو أن يقال السبب للمازول ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسحه بدون رضاه صاحبه لأنه من العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار * فقال البيع مما قبل القسح فيمكن تدارك زول السبب أو تدارك دفع التين بأن يحمل غير لازم ليصعقه فسحه بدون رضا صاحبه فيحصل مقصوده * والضير في به راجع إلى الطريق الثاني * وقوله بأن يحمل بدل من به * والباء في بادئ متعلق بمحمل أي يمكن تدارك دفع التين بإدخال الشرط على الحكم دون السبب بأن يحمل السبب وهو البيع غير لازم بادئ الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لأن الخيار ثمة داخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما أما الحقيقة فلأن البيع لا يحتمل الخطر وإنما ثبت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتناقى حكمه لأعالة ولو دخل على الحكم لنزله سيده وهو مما يحتمل القسح فيصلح التدارك به بأن يصير غير لازم بادئ الخطرين فكان أولى وأما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب وأما الحكم فإن من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حث

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى ما نحن بصدده من الطلاق
والنفاق ونحوهما فيتمثل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك
ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا في المغرب * فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب
بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه
دون وجه والاصل هو الكمال في كل شئ اذا نقصان بالموارضى وقد عدم العارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق * وقيل في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعلقات
ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان اذهى المستمثلة فيه فيقال بهتك على اتي بالخيار
او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة
التعليق فانك اذا قلت ازورك ان ذرتنى كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك
واذا قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون
زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه
الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينقذ البيع
سابقا ثم ثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع الزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك
خيار الحكم في الشرع (قوله) ولو حلف لا يطلق فلفظ بالطلاق بان قال ان دخلت
الدار فانت طالق لم يحنث يمين قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر
في الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط
ووجدت فهو تعلق ويجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ويجرد التعلق ليس بايقاع ولا
وقوع * وذكر في المنهاج ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق
لم يقع شئ فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ تطليقتان ثبت ان مذهبه مثل مذهبا
في هذه المسئلة * واما مسئلة البيع فلا اعراف مذهبه فيها وغفرت بها في كتبهم صريحا فان
كان موافقا لمذهبا قد صح الفرق وتم الازام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر في
الوسيط لغزالى ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تأخير
الملك في قول بل ثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا
لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغيبة وامكن تحصيل هذا
المقصود بنى الزوم فلا حاجة الى نفي الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما
وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه في انعقاد البيع بشرط الخيار
مثل مذهبا وان كان مخالفا لم يتم الازام وكان تقريبا على المذهب * واذا بطلت العلة اى
التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء يبنى بصير علة في الحال مقتصرة
عليها وهو معنى قول المشايخ المعلق بالشرط كالمقووظ به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية
حالة التعلق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من اهل لصير
كالمقووظ لدا الشرط (قوله) ولهذا اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق فلفظ
بالطلاق لم يحنث واذا بطلت
العلة صار ذلك الايجاب
علة كانه ابتداء ولهذا صح
تعليق الطلاق قبل الملك به

الطلاق والعتاق بالملك لأن المعلق قبل وجود الشرط معين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل فاما بشرط لا يجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بإيجاب ولكنه برض ان يصير إيجاباً فان يثقت بوجود الملك في المحل حين يصير إيجاباً وصوله الى المحل صحيحاً التعليق باعتباره وان لم يثقت بذلك بان كان الشرط مما لا أثر له في إثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه إيجاباً عند وجود الشرط باعتباره الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يثقت به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الأولى * فان قيل جميع ما ذكرتم يطل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجه الا بزيادة صداق فقال ان تزوجه فاني طالق ثلاثاً فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا قبل التأويل * قلنا ان صح الحديث فيمن يقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهري وانه قد قبل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هي طالق ثلاثاً فحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرده الحديث الى الرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجعاعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي وماسر الشعبي وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يجمع هؤلاء الثقات على خلاف نص لا يحمّل التأويل او يوهم انه لم يبلغ كافةهم اولم يتخرج به عليهم مع ظهور الفسوى منهم بخلافه كذا ذكر في الاسرار (قوله) ولهذا اى يولان التعليق مانع لا يجاب من الانعقاد لم يميز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب مالم يصل الى ذمة قائلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سبباً لبعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز * وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحث كالكفارة بالصوم لان اليقين سبب الوجوب بشرط الحث والتقدير ان حثت فلي اطعم عشرة مساكين تلك اليقين خف اليقين من كونها سبباً في الحال ولكنها برضية ان تصير سبباً فصحت اضافة الكفارة اليها قبل ان تصير سبباً بالحث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليقين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحث * وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء فليتفضل عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجتماع لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا لا يقدننا بما في البسوط وفيه ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المالى ومنافع البدن آلتان يتادى الواجب بها فكما ان في البدنى مع تعلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاماً فكذلك في المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب لعبد مال لافضل لان التصود حصول ما ينتفع به العبد او يدفع عنه الضرر ان به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا غفر بمسح حقه واخذته الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجر المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يميز تعجيل
النذر المعلق وتعجيل
الكفارة وهو كالكفارة
بالصوم وفرقه باطل لانا
قد بينا ان حق الله في المالى
فعل الاداء لا عين الماله
انما يقصد عين المال في
حقوق العباد واما في
حقوق الله تعالى فلا لان
العبادة فعل لامل وانما

المال آله

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب تخيلا او مقصورا * فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة وتقس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لا خفاء مرضات الله تعالى وفي هذا المال والنذر سواء * ولا يقال لو كان الفعل هو المطلوب لم يناد بالنائب كالصلوة * لانما قول المقصود وهو حصول المشقة يقطع عاظمة من المال يحصل بالنائب والائابة فعل منه فاكفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو آتباع النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يناد بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره ومن لم يستطع منكم طولا الآية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبل وجوده فيحصل الحل ثانيا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل * وهكذا نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعقته فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له اولا اعق عبدي ثم قال اعقته ان دخل الدار جازله ان يعتقه قبل دخول الدار الامر الاول ولا يحصل الثاني نهيا عن الاول حتى لو عزله عن احدهما بقوله الاخر * فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثانيا هنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذا يجوز ان يكون الحكم الواحد تابعا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر * قلنا حل الوطى ليس ثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الآيات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا الشرط في هذه الآية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الا ترى ان من قال لعبد اذ جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذ جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان مجيء يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني * فان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لآيات حكم وهو بعض الشرط لآيات ذلك الحكم ايضا وما قائم يؤدي الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في ماثر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبد انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط في التعليق الثاني حتى لو ابعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشربه فانه يعتق تمام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه (قوله) قال زفر رحمه الله الاخره * يعني بنى زفر مذهبه في ان تغيير الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث متعلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما بطل الايجاب اى بالتعليق يعني لم يعتد سببا في الحل لعدم وصوله الى الحل * لم يشترط قيام الحل اى بقاؤه

قال زفر وما بطل الايجاب لم يشترط قيام الحل لبقاءه فاذا حلف بالطلاق الثلاث لم يلحقها تالا لم يبطل العين وكذلك المتق وانما شرط قيام الملك لان حال وجود الشرط متدد فوجب الترجيح بالحال فانما وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال الحل في المستقبل من حيث انه لا ينافي وجوده عند وجود الشرط لا محالة وزوال الملك في المستقبل سواء الا ترى ان التعليق بالنكاح يجوز وان كان الحل لا محال معدوما فلو كان التعليق يتصل بالحل لما صح تعليق الطلاق في حق المطلقة تالا تانسكاحها

بقائه اى بقاء الايجاب المعلق يعنى التعليق لان اشتراطه لتام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المملوك ببقته او ابان المرأة المملوك بطلاقها لثبوتهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال الحلية ايضا لثبوتهم حد وثبوتها عند الشرط بان تزوجت زوج اخر ثم عادت الى الاول * وكذلك العتق اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتبشير حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعنتها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو اريدت ولحققت بهار الحرب ثم سبيت وملكتها الخالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندها * وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال للمل لا يشترط الملك والحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها بذى ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الخالف فيصحب قوله لاجنية او المطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فرفضوا انه لا يستغنى عن الحل فيقواته يبطل * قال انما شرط الملك فى الابتداء لان انعقاد هذا الكلام مينا للحاجة الايجاب الى الحل وذلك لان المقصود من اليين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متعقده عند فوات البر ليحصله خوف تزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيحقق الجزاء وتظهر فائدة اليين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فقلوا اليين من الفائدة فشرط الملك فى الابتداء ليرجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فى كل ثابت بقاءه باعتبار الظاهر فيعقد اليين حين ان اشتراط لذلك لانعقاد اليين لا حاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند زوال الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنية او المطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانعقد اليين * فاذا وقع الترجيع اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت رجوعه وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانعقد اليين صار زوال الحل فى المستقبل باقناع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون ذلك سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافى وجوده عند الشرط لاحالة ان يضمحل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا * وقوله الا ترى توضيح تعليق بطلان الايجاب يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالحل فى الحال فلا يشترط الحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها ولو كان تعليق اتصال بالحل لما صح هذا التعليق لبطلان الحلية بالكلية (قوله) وطريق اصحابنا ليصبح الى اخره * لعائنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقتان * احدهما ان اليين تبطل بضوات الجزاء كما تبطل بضوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليين لا تنعقد الا بهما بل انقارها الى الجزاء اكثر من انقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بضوات الشرط فلا تبطل بضوات

وطريق اصحابنا لا يصح الا
ان يثبت للمعلق ضرب
اتصال بمحل يشترط قيام
محلها وما قيام هذا الملك فلم
يتبين

الجزء كان اولي وهما قد فُتحت الجزاء لان هذه اليمن اتممت باعتبار الملك القائم ولم يكره في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفاهما كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمن وبهذا علل محمد رحمه الله قال لما طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او اثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمن لانه للم يستوفى الجزاء بتمامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يشتر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمن بتمامه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له * والثاني ان الحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان حلية الطلاق بحلية النكاح وقد ثابت بقوت الحرمة الفليطة واذا بطلت بحلية الطلاق لم يبق اليمن بالطلاق يبطلان محلها كما اذا كانت برضاع او مصاهرة * وهذا لان التعاقب وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه يرضى ان يصير طلاقا والرضية اتممت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت الرضية فلم يبق اليمن * فحاصل الطريق الاول تعيين طلاقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان اليمن على قوائمه * وخلاصة الطريق الثاني اشتراط الحلية ليمن انفقاده وبقاء بناء بطلان اليمن على زوالها ولما كان الطريق الاول منقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم جادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تبع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رجما الله ولو تعين ما ماتت ذلك الملك ينبغي ان يقع واحدة لانه لم يبق من الجزاء الا المطلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد قال ان كنت زيدا فاتم احرار فاعتق عبيد منهم واشترى آخرين ثم وجد الشرط لا ينعق الالعب الذي كان في ملكه وقت اليمن والطريق الثاني لا يتم الا بان ثبت للمعلق نوع اتصال بالحل بني الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وينوجه تخصيصه ورد الطريق الاول * وقال وطريق و اجهنا لا يصح يعني الطريق الاول والثاني جعلا * الا ان ثبت للمعلق نوع اتصال بحله فغثث يصح الطريق الثاني وبعد ما ثبت ذلك يشترط قيام الحل لان كل ما يرجع الى الحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالحرمية في باب النكاح * ثم اشار الى فساد الطريق الاول و بين وجهه فقال فما طلاق هذا الملك فلم يشين اي الجزاء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد * لما بينا انه اى المعلق ليس يتصرف في الطلاق لامن حيث الايقاع وامن حيث انفقاده سيرا * ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلاقات دون غيرها والتعليل داخل في النفي ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا فقال اما يبطل التعليق بانعدام الحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون الحل وبالتطبيقات الثلاث تحقق قواف الحل لان الحكم الاصلى لطلاق ازالة صفة الحل عن الحل ولا تصور لذلك بعد حرمة الحل بالتطبيقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق للان التعليق بالشرط

لما بينا انه ليس يتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك

تطبيقات ذلك الملك * وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم ينعين الى اخره ومعناه تحقيق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان البين بالاول يبطل ولا يبطل بالثاني لانه لما كان للعقل ضرب اتصال وان لم ينعقد سببا حقيقة لاید من بقاء الحل وذلك بقاء حل النكاح فاما قيام هذا الملك في الحل اي الملك القائم حالة التعليق فيه * فلم ينعين اي لم يشترط بقاء التعليق صحيحا * لان التعليق ليس ينصرف في الطلاق بالايضاغ ولا التعليق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك الا حال وجود الشرط الا انه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره * والطريق في ذلك اي في اثبات اتصال الايجاب للعقل بالحل واختاره اليه * ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب اي الطلاق العقل وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان البين تعقد البر ولا بد البر من ان يكون مضمونا بزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو تأكيد جانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اي موجه الاصل لانه هو الفرض من عقد البين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا به ثبت للعقل في احوال شبهة الايجاب كالمصوب لما زوم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المنصوب حتى صبح الابراء * والزم من الكفالة بالمصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المنصوب في ماله حال قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان بملكه من وقت النصب ولو لم يشتر هذه الشبهة ثبت الملك من وقت الضمان لامن وقت النصب * وذكر في الجامع والو اقران هذا الالف في يدى غضب غضبته منك فقال القر له لا بل لي عليك الف درهم من ثمن بيع قد قبضته فانه يقضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينا واختلفا في سببه وذلك لايمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان النصب يوجب الضمان بنفسه ادل ولم يكن كذلك لماوجب القضاء به كما لو قال هذا الالف وديعة لك عندى فقال القر له لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر القر ذلك لاشي لمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع * ولما ثبت ان الضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار الجزاء هنا وهو الطلاق شبهة الثبوت وشبهة الشيء لا تستغنى عن الحل كصيقته الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في غير الحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف المدلول مانع وقط لا يدل دليل على مدلول في غير الحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق في البهية لعدم الحل فاذا بطل الحل بطل البين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى الحل فالابتداء والبقاء فيه سواء * وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول التقه في اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما واجب لغيره وهو الاحتراز عن هناك حرمة الاسم والتميز عن زوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان تعليق الطلاق له شبه بالايجاب وبببانه ان البين تعقد لغير ولا بد من سكون البر مضمونا للصير واجب الرأية فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمصوب يلزم منه ويكون مضمونا بالقيمة ثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك هنا تثبت شبهة وجوب الطلاق وقد ما يجب لا يستغنى عن محله فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعلق بما هو علة ملك الطلاق

في التعلق بالنكاح في المصلحة ثلاثا بل هذا أولى لأنه لما صح ابتداء بدون تعلق به المرأة لأن بقي بدون ذلك كان أولى * وأجاب الامام البرغري رحمه الله عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لما تمت بل هو برض الوجود فصحت اليمين فاما هنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الاحتياج وان لم يكن خلافا للحال ولكنه برض ان يصير خلافا وعرضه الطلاق باعتبار قيام الملك وانحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فبطل اليمين * ووجه اخر انما ائتمنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيذا لكون البرمضونا وذلك لان ضمان البرمضون الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيده ليتحقق بالتيقن به فبطل كما أنه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لاحاجة الى هذا النوع من التأكيد لليقين بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقاً بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجوداً في تلك الحالة لاحاجة بصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستقبلاً هذا النوع من التعليق اي ساقطاً لعدم الحاجة اليها * تسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اي بمعارضة كون البرمضونا بالجزاء يقينا لكونه تعليقاً بالله حكم العلة * وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك الصحيح وان لم يكن الحل والملك في الحال وجودين لان التعليق بسلطة ملك الطلاق يحصل قائمة اليمين وهي المنع لكون البرمضونا بالجزاء لاحاجة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو أولى بالصحة لان حال قيام الملك يكون البرمضونا ظاهراً غالباً وكون البرمضونا ههنا جزئياً فكان احق بالصحة ضلي هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المتنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطبيق فيه يمكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى قوله تسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح بوجوب سقوط هذه الشبهة وهي ان تعليق الطلاق شها بالاحتياج فصار هذا معارضاً لشبهة الساقطة على الشرط تسقط وقوله يصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستقباه يعني ان البرمضون جزئاً فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ساقطة على الشرط * واعترض على ما ذكرنا انه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت على كلهما اى او قال ان دخلت الدار فوالله لا اترك ثم طلقها ثلاثا لا يطل ذلك التعليق حتى لو ادعت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يتميز الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منه عن الوطئ والمحل بمحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائماً من غير تجديد نزول واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لا بطلان الحل المحلية حتى اذا مات الحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطئ

تسقط هذه الشبهة بهذه
المعارضة ومسئلة تعليق
الطلاق بالنكاح بعد الثالث
منصوصة في كتاب الطلاق
وفي الجامع ايضا نص في نظيره
وهو المتأني

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه النع وبعد الطليقات الثلاث ثبت النع باعتبار حرمة
 الحمل وان لم يبق بذلك الطريق فيق الطهار الان ابتداء الطهار في غير الملك لا يتصور وان كان
 النع متصورا لان الطهار تشبيه الحليلة بالحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فمعه
 في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فأت محل الحكم فلا تقي بين بالطلاق * فاما
 الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محليلة فانه ينقد في غير الملك فلا يبطل بعدم الملك
 * والايلاء المنجز على الخلاف ايضا * واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتمت والعياذ بالله وقد علق
 طلاقها بالشرط ان العين لا يبطل وقد بطل حل الحلية * وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها
 بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتمت وسييت ومادت الى المولى استحققت العتق * واجيب عن الاول
 بان الحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتمت حتى بانت من زوجها ثم طلقها
 في العدة وقع طلاقها ولو ارتما جميعا لا يبطل الكاح وانما تقع القرعة لانقطاع العصمة بينهما
 ولما بقيت الحلية بقيت العين * وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك
 ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق اخر بسبب جديده وهو قيام نسب الولد في
 الحال كالواستولدها بنكاح فانها لا تصيرام ولله هان ملكها صارت ام ولله الان قيام
 النسب في الحال * ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا لما
 همزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضوا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ
 لا وجه الى ذلك لانها منصوصة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظير
 المذكور وهو ما اذا قل لحره ان ارتمت فسييت فلكنتك فانت حرة ثم كان كذلك فملكها
 عتقت * قال الشيخ في شرح الجامع قد قل اصحابنا رحمهم الله ان ايجاب الضرر بالعين
 لا يبق بعد العتق وقد صرح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص وقد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق
 اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا
 في ايمان الجامع في باب الحنث في ملك العبد والمكاتب * قوله * واجد من هذه الجملة
 الى آخره * يعني حل المطلق في القيد كما قال الشافعي ابعد من الصواب من الجملة التي سبق
 تقريرها لان فيه اضافة التي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ
 فيه من وجهين وفيما سبق خطأ من وجه واحد وهو اضافة التي الى الموجب فلهاذا كان
 ابعد من الصواب * والمطلق هو اللفظ المتعرض لذات دون الصفات لا بالتي ولا بالاثبات
 * والقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايء في جنسه مثل
 رجل وربة * فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شائعة لعميتها بحسب الاستعمال فان انت مثلا
 لا شئهم لئند عند الاستعمال الامين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا النكرة
 في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها في المستغرق
 لا يكون شايءا في جنسه * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت

وابعد من هذا الجملة ما قال
 الشافعي رحمه الله من حل
 المطلق على المقيد في حادثة
 واحدة بطريق الدلالة
 لان الشئ الواحد لا يكون
 مطلقا ومقيدا مع ذلك

* وذكر في اصول الفقه الامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه
 عين المفهوم من تلك الماهية كان مقارنا له سواء كان لازما لها ومفارقة لان الانسان من حيث انه
 انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مضاربان لكونه انسانا وان كنا نعلم
 ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان
 تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق
 هو اللفظ الدال على واحد لا يبينه سهو لان الوحدة وعدم التعيين قيدان زائدان على الماهية
 * ثم ورود المطلق مع التقيد على وجوه * اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة
 او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ماسيئ * اوفى حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا
 كالقول في الظهار اعتق رقية تم قبل اعتق رقية مسلمة * او نفيا كالقول لا تعتق مدبرا
 لا تعتق مدبرا كافرا * اوفى حكمين في حادثة واحدة مثل تنقيص صوم الظهار بان يكون قبل
 المسيس والطلاق الطعنه عن ذلك * اوفى حكمين في حادثتين كتقيد الصيام بالتابع في
 كفارة القتل والطلاق الاعصام في كفارة الظهار * اوفى حكم واحد في حادثتين كالطلاق
 الرقية في كفارة الظهار واليمين وتقيدها باليمين في كفارة القتل فهذه ستة اقسام * واتفق
 الاصوليون على انه لاجل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة في الجمع بينهما
 * وذكر بعض اصحاب الشافعي الجمل في القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب
 الشافعي على وجوب حل المطلق على التقيد في القسم الثاني * واختلوا في القسم الاول
 والآخر فند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الجمل واجب في القسم الاول من غير
 حاجة الى قياس ونحوه * وعند عامة اصحابنا لاجل فيه * واتفق اصحابنا في القسم الاخير
 على ان لا يحمل المطلق على التقيد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الجمل لكنهم اختلفوا
 فقال بعضهم يحمل المطلق على التقيد بموجب الفسنة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه
 من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات
 * وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على التقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح
 عندهم * هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي * وتبين بهذا ان المراد
 ان استبعاد الشيخ حل المطلق على التقيد في حادثة واحدة ما اذا كان التقيد والاطلاق في السبب
 او الشرط لا يمكن الجمع بينهما فهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما في غير ما تبين في اخر
 هذا الفصل * واستدل من اوجب الجمل في حادثة واحدة سواء كان التقيد والاطلاق في
 السبب والشرط اوفى الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والتقيد في شيء
 واحد اذا لم يكونا في حكمين والنهي الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا لثنا في فلا بد من
 ان يحمل احدهما اصلا ويسمى الاخر عليه * والمطلق ساكت عن التقيد اي لا يدل عليه ولا
 ينفك * والتقيد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولي بان

والمطلق ساكت والتقيد
 ناطق فكان اولي كاقيل
 في قوله عليه السلام في خمس
 من الابل شاة

يجعل أصلاً وبين المطلق عليه * ولأن المطلق محتمل والمقيد بمنزلة الحكم فيجعل المحتمل عليه ويكون القيد بياناً للمطلق على ما هو المختار لأن مقتضى تثبيت الحكم مقيداً بهما * كما قيل في نصوص الزكوة بأن المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الإبل شاة تحمول على القيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة شاة * وكما قيل في نصوص العدالة بأن النصوص المطلقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا بأربعة شهداء * وقوله عليه السلام لانكاح الأيشفود محمولة على النصوص المقتضية بالانصاف حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم عن رضون من الشهداء * وقوله عليه السلام لانكاح الأبوي وشاهدى عدل * وحاصل هذا الدليل راجع إلى أن المفهوم حجية شرعية وإذا كاناى الأخلاق والقيد في حديثين في حكم واحد * مثل كفارة القتل فإن الرقية فيها مقيدة بصفة الإيمان * وسائر الكفارات فإن الرقية فيها مطلقة * فكذلك أيضاً أى يحمل المطلق فيها على القيد أيضاً لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند آخرين * واستدل من أوجب الحمل مطلقاً من غير حاجة إلى قياس بأن أهل اللغة يتركون التقيد في كل موضع استكفاء بذكره في موضع كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أى والحافظات نهاراً والذاكرات كثيراً وكقول الشاعر ونحن بما عندنا نوات * عندك راضى والرأى مختلف * أى نحن بما عندنا راضون * وبأن القرآن كله كالكمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فإذا نص على الإيمان في كفارة القتل ثم في الظهار كان القيد متصل به أيضاً * وهذا كلام سابق لأن الأصل في كل كلام جله على ظاهره إلا أن يمنع عنه مانع وإذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الإطلاق إلى التقيد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظل والتشبه كما لا يجوز عكسه ويجوز أن يكون حكم الله تعالى في أحدهما الإطلاق وفي الآخر التقيد * وأما قولهم القرآن كله بمنزلة كمة واحدة فكذلك في أنه لا تناقض في شيء منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لأنها متعددة ودلالاتها مختلفة ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الأشياء المختلفة دلالة على غيره وثبت القيد في الحافظات والذاكرات والشعر المعطف وعدم الاستقلال * وأما من جوز الحمل بالقياس فينبى كلامه أيضاً على أن المفهوم حجية وإليه أشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقيد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وأنه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر به فلما كان التقيد حكم النص المقيد كالأليات يمدى إلى نظيره بعملة جامعة كما إذا كان التقيد منصوفاً وكما يمدى الأليات * والرقية في كفارة القتل مقيدة بوصف الإيمان فأوجب عدم الجواز عند عدمه فيعتمد هذا الحكم إلى نظائرها من الكفارات كما تمدى تشديد الأيدي بالرافق في الوضوء وهو التيمم لأن كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعدية إلى مانع نص بالإبطال * لأننا قد بينا أن المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكما قيل في نصوص المداة وإذا كانا في حديثين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك أيضاً لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط فوجب التقيد عند عدمه في النصوص وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فإنه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل وكذلك أعداد الركات وظايف الطهارات وأركانها ونحو ذلك لأن التفاوت ثابت بسم العلم وهو لا يوجب الإلزام

له بالثني ولا بالاثبات فصار الحمل في حق الوصف خاليا عن النقص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز * ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي * قال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليقين ثم ثبتت تلك الزيادة في صوم اليقين جلال هذا الصوم المطلق من تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحائض صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد * وكذا الطعام الثابت في اليقين لم يثبت في كفارة القتل جلالها على اليقين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس * وخمس الشيخ طعام اليقين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم يعلم ستين مسكينا بالقياس على الظهار * قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق في حادثتين يحمل احدهما على الآخر * وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والمساء في الفجر والغرب جلا للمطلق عن تلك الزيادة عن المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة * ووثائق الظهارات يعني وثيقة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووثيقة غسل تطهير جميع البدن ثم ثبتت الزيادة الثانية في الغسل في الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحادث * وكذا لم يثبت الزيادة الثانية في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقديمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركناها يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية في الوضوء * ونحو ذلك كالحلود فان جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكاشترط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل * لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الالوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح والتصبيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم وانما ثبت العدم به في الحمل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المدوم محال (قوله) وعندنا لا يحتمل المطلق على المقيد ابدا يعني لافي حادثتين ولا في واحدة بعد ان يكونا حكميين ولا تلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكيفية وان كان القيد والاطلاق في حكم واحد في واحدة واحدة فان ذلك مخالف لروايات اجمع فقد ذكر في التقيويم وكذلك الجواب عندنا في المطلق انه على الخلافه والمقيد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكميين * وذكر في الاسرار * فان قيل انك لا تحتمل المطلق على المقيد * قلنا نعم اذا كانا غيرين حكميين او شرطين او علمتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لاجتماع ضرورة * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحتمل المطلق

وعندنا لا يحتمل مطلق على
مقيد ابداً

على التقيد عندنا اذا وجد التقيد والاعلاق في سبب الحكم كما في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدان بالقبليّة على السبب والاعطام مطلقا ولم يجعل المطلق على التقيد * فاما اذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يجعل المطلق على التقيد كما في حديث الامراء قال له النبي صلى الله عليه وسلم صم شهرين متتابعين وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا * وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في انما مسئلة ان المطلق يجوز على التقيد في هذا الباب لانها في حادثة واحدة في حكم واحد * وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والتقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والفرق مناعة في حكم واحد فمن ضرورة ثبوت صفة التتابع ان لا يلقى مطلقا * وذكر في الميزان واختلف عندنا بيني في حل المطلق على التقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادثين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا * وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى وما كان لؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان فاحتمل مطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بآثار المطلق ان المراد منه التقيد واما اذا كانت من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على التقيد ولكن يعمل بهما لعدم التناقض * ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقيده لان التقيد زيادة لا ينفيها الاطلاق كقوله تعالى في موضع فامضوا بوجوهكم وايديكم وفي موضع آخر فامضوا بوجوهكم وايديكم منه وقوله تعالى حرمت عليكم المشاة والدم وقوله عز اسمه اودما مسفوحا * وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصني والمحصل وغيرها فبين ان الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابداء ما ذكرنا (قوله) تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتسألوا عن اشياء الاية الجملة الشرعية والمعلوفة عليا وهما قوله ان تبدلكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم صفة لاشياء * والمعنى لا تكثرؤا مسئلة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان اناكم بها وكلفها اياكم تفكم وتشق عليكم فتدعوا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم بوحى اليه تبدلكم تلك التكاليف التي تسؤكم وتؤمروا بحملها فمعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها * وقال امام الهدي يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاشتياء فهو اعنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

فقره تعالى لا تسالوا عن
اشياء ان تبدلكم تسؤكم
فيه ان العمل لا يطلاق
واجب

لقوله وان تسالوا عنها الآية * فيجعل الجملة الثانية مستأنفة لصفة لاشياء * ثم ظاهر الآية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منتهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفي الرجوع الى التقيد لتعرف حكم المطلق اقدام على هذا النهى عنه لما فيه من ترك الابهام فيما يليهم الله كما كان في السؤال ذلك * ويوضحه ان النهى ليس عن السؤال عن المجهول والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر أو يحكم فلم ان النهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذ السؤال حيثئذ يكون قهقرا وذلك لا يجوز * والدليل عليه قوله عليه السلام اتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قلمك بكثرة مسألتهم عن انبيائهم * قال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما لم يهمل الله اى اطلقوا ما اطلق الله ولا تشيدوا الحرمة في امهات النساء بالدخول بالنيات * يقال فرس بيم اذا كان مطلق اللون اى له لون واحد واتبعوا ما بين الله من قبيد حرمة الزنا بالدخول بالامهات * وهو اى الممهل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضى الله عنهم في امهات النساء لورودها مطلقة في قوله عزاسمه وامهات نسائكم قال عمر رضى الله عنه ام المرأة بهيمة في كتاب الله فابهموها اى حال تحريمها من قيد الدخول الثابت في الرتبة فاطلقوها وعليه اتفق اجماع من بعدهم كذا في التقرير * وما روى عن علي رضى الله عنه وغيره من شرط الدخول بالنية لثبوت الحرمة في الام فذلك ليس بطريق الجمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى المشاركة في الخبر * ولان المقيدا واجب الحكم ابتداء يعنى ان التسليم ان التقيد يوجب النفي عند عدم التقيد بدليل انتفاء الجواز بقواته كما قال الشافعي بل التقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير فرض له بالنفي عند عدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد * لان النص اى التقيد فانه ان الرتبة الكافرة بما لم يتميز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يتميز تحريم النصف وذبح اشارة لان المقيد نفي جوازه او الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة * كذا في التقرير * صيغة يعنى صبرة * واشارة * ولادلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يخلل الكلام شرعا ولا عرفا * فبصير الاحتجاج به اى بان الاثبات موجب للنفي فيلزم منه جمل المطلق على المقيد * احتجاجا بدليل لان السكوت عدم وعدم ليس بدليل * ولان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فاوراؤه يكون احتجاجا بدليل * يقتضى كل نص اى هو جبه * الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اى الاطلاق ليس معنى الاجال لان معناه معلوم ممكن العمل به * وهو نفي ما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجهول لاحتماله كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح لبعض فكان كالمشرك الذى انسد فيه باب الرجوع فلا يجب العمل به الا بالبيان * والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد البيان وارتجاع

وقال ابن عباس رضى الله
عنها ابهموا اما ابهم الله
واتبعوا ما بين الله وهو
قول عامة الصحابة رضى الله
عنهم في امهات النساء ولان
المقيدا واجب الحكم ابتداء
فلم يجوز المطلق لانه غير
مشروع لان النص فانه
لما قلنا ان الاثبات لا يوجب
فيا صيغة ولادلالة ولا اقتضاء
فيصير الاحتجاج به احتجاجا
بدليل وما قلنا على مقتضى
كل نص على ما وضع له
الاطلاق من المطلق معنى
متعين معلوم يمكن العمل به
مثل التقيد فتترك الدليل الى
غير الدليل باطل مستحيل

الاشتباه فقال الاملاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم يرد القيد وجب العمل بالملاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاملاق الذى هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لا يجوز ترك التقيد لاثبات حكم الاملاق بالاتفاق * وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدم * وتحقيقه ان الاصل في ايجاب النفي عند عدم هو الشرط عند الشافعي رحمه الله ثم اتى الحق الوصف به في هذا المعنى فجعله نافية للحكم عند عدم لكونه بمعنى الشرط على ما مر به * فالشيخ رحمه الله منع او لا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم له اى لشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى من نسا نكح الا ان دخاتم بين ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة اليها فلا يكون القيد معرفة فيعمل شرطا اذا قيد اما جعل في معنى الشرط اذا كان مقيد به منكرا لفظا او معنى كما في قول الرجل المرأة التي اتزوجها فهي طالق لحصول التعريف به كما مر به في باب الفاظ المصوم فاما اذا كان معرفة كقوله هذه المرأة التي اتزوجها فهي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل زيادة البيان كقوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا واذا كن كذلك لانه من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسئلة بمعنى الشرط * ولا قلنا يعنى وثن سلنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب تقيدا ايضا لاذكرناه بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء يعنى الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لاعدم شئ يتحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته الى الغير * ولا ان سلنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي في محله وانه يمكن تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غيره يعنى لا نسلم انه يثبت النفي في غير المحل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى الذى تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت في السبب والحكم صورة ومعنى * اما المفارقة في السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل يفرق من اعظم الكبار فلا يكون في معنى الجناية كالظهار واليمين * ولا يقال لا نسلم ان القتل الذى تعلقت به الكفارة وهو القتل خطا اعظم جناية من الظهار واليمين * لان عند انخصم الكفارة تعلق بالقتل العمد كما تعلق بالخطا واليمين الغموس كما تعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس * ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطا واليمين المعقودة ايضا * واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب الحرير والصوم على الترتيب مقتصر على عليهما وحكم الظهار وجوب الحرير والصوم والا طعام وهذا مفارق للاول * وكذا حكم اليمين وجوب البرم الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام هو مفارق لحكم القتل ايضا * واما المعنى فلان في هذه الحكمين ضرب تيسر فان الطعام مدخل في الظهار عند العجز والتخير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع القتل ال صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط الا ترى ان قوله من نسا نكح فمسا نكح معرف بالاضافة فلا يكون القيد معرفة فيعمل شرطا ولا قلنا ان الشرط لا يوجب تقيدا بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء فاما العدم فليس بشرع ولا ان سلنا له ان القيد بهذا القيد يستقيم الاستدلال به على غيره لا اذا صححت المماثلة وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فانه اعظم الكبار وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب في اليمين التخير ودخل الطعام في الظهار دون القتل فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لا بد من الماتمة * وذكر في الاسرار ولا مدخل لقياس فيها يعني في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها على بعض * ولان القياس بوجوب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم بالما يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر وكذا لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقادير * على ان الكفارات وان اتسقت اسمافى مختلفة الجنس حكمالانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من بين وعظاير وقلوب واضرار والحكم يختلف بغيره باختلاف سببها اذا اختلفت لم يكن الواجب بها سواء فلم يجرز ببعضها الى بعض كالم رد الى الكفارة النذر * فالقياس بالماتمة بما ذكرنا والاستدلال بالحل هذا الوجه الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام * على ان باب القتل مغلط قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا يخفى ولم يجرز قياس ما يخفى فيه على ما غلط لايات التعليل * ولو احتمل القياس لكان البطلان ان الشرع يرفع من انواع كفارة اليقين فيجب ان يكون اخفض من القتل قياسا على ما تروا عموما وكان اخذ حكم اليقين من حكم اليقين اولى من اخذه من القتل * قال هذا ان المطلق يحمل على القيد وعندنا لا يحمل بل كل يحمل بنفسه وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين (قوله) فان قال متصل بقوله اما لقدم فليس شرع يعني لو قال انا لاعدى العدم الذى زعمناه ليس بحكم شرعى بل اعدى القيد الزد على المطلق وهو قيد الايمان ثم انفى ثبت به في هذا الحل كما ثبت في المنصوص عليه يقال له لئن سئنا هذه التعدية وثبت القيد في المتنازع فيه فنلك لا يمنع من صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعنى كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد من الجواز * لما قلنا ان القيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض لثبتي لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز ثابتا فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فثبت موجه وبقي ما رواه على العدم وههنا بعد التعدية يتحقق نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعدية القيد ان سئل انصلح لابطال الاطلاق لان الراى لا يصلح مبطلا لقص بوجه فصار بعد التعدية كأنه اجتماع منه مطلق ومقيد فثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالنص المقيد ايضا معناى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم مما اجتماع القيد والمطلق في حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لاحالة على ما بينا ونين بعد فكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال او التعدية قاسدة بمفارقة والحق المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع القيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم قسائله في جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابا * قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى القيد
الزائد ثم انفى ثبت به قيل له
ان القيد بوصف الايمان
لا يمنع صحة التحريم بالكافرة
لما قلنا لانه لا يشرع وقد
شرع في المطلق لما طلق

فما يهد بخطوط والحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تنقيده بطل الحلافة *
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة
ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا يجوز بخير الواحد لاستزاده ابطال الاطلاق القطعي
بالدليل الظني قلنا لم يميز ابطاله بالقيد الثابت بخير الواحد فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأى
الذي هو دونه كان أولى * فصارت التعدية لعدم هذه الالام متعلق بالتعدية وهي في ابطال
لعاقبة * وقوله لا يبطال مع متعلقه خبر صار اى صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي
لا يصلح حكما شرعيا من القيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير بالكافة بمعنى ادى تلك
التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه * او الالام في لعدم هي الدالة على الفرض اى صارت
تعدية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معلوم لا يصلح حكما
شرعيا الفرض من التعدية اثبات ذلك المعلوم لا يبطال الوجود وهو وصف الاطلاق لا اثبات
المعنى وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية * فكان هذا ايجدهن الصواب بما سبق وهو
اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان قياما بن وجد العمل بالسكوت الذي ليس بديل
فليس فيه ابطال حكم موجود فيان نحن فيه وجد الامران * وهذا امر ظاهر التناقض اى اعتبار
ما ليس يحكم شرعى وتعديته لا يبطال حكم شرعى امر متناقض لان فيه اعتبار ماوجب اسقاطه
واهداره واحدا وماوجب اعتباره * والسنة المعروفة قوله عليه السلام ليس في العوالم
والحوامل ولا في البقر الشربة صدقة * وما روى على رضى الله عنه وفي البقر في كل ثلثين تبع وفي
الاربعة منسنة وليس على العوالم شئ * (قوله) وكذلك قيد التسابع في كفارة القتل
والظهار لم يوجب نفيا اى نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعنى لم يأت اشتراط التسابع
في صوم اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات كانت زيادة اشتراط الوطني * على قوله تعالى حتى
تتكمح زوجا غيره بحديث السبيلة * وقراءته ان لم يأت قرأنا بقيت خيرا مسندا لان القرآنة
منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشترعا
وقراءته كانت مشهورة في السلف حتى كانت تتمثل في المكاتب كذا في الامران * قال الفزالي
رحمه الله هنا ضعيف لانه ان قلله من القرآن فهو خطئه قطعاً لانه وجب على الرسول
تبليغ القرآن الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم يقله من
القرآن احتل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتل الخبر وما تردد بين ان يكون
خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بجماعه * قلت هذا
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحياتلوا مسجوما من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه
وحياتلوا لعدم شرطه وهو التواتر ببق كلاما مسجوما من الرسول عليه السلام منقولاً عنه
فكان بمنزلة خبر روى عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة

فصارت التعدية لعدم
لا يصلح حكما شرعيا فكان
هذا اهد مما سبق وهذا
امر ظاهر التناقض فاما قيد
الاسامة فلم يوجب نفيا عندنا
لكن السنة المعروفة في
ابطال الزكوة عن العوالم
او حيث نسخ الاطلاق
وكذلك قيد المعدلة لم يوجب
النفي لكن نص الامر بالثبوت
في نفي الفاسق اوجب نسخ
الاطلاق وكذلك قيد التسابع
في كفارة القتل والظهار
لم يوجب نفيا في كفارة اليمين
بل ثبت زيادة على المطلق
بحديث مشهور وهو قراءة
عبد الله بن مسعود رضى الله
عنه ولا يلزم عليه ما قلنا
في صدقة

بقوله سلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انشاء الله تعالى على القلوب نصبا
تلاوته سوى قلب ابن مسعود اياه حكمه كافتنا جميعا بنسخ تلاوة الشيخ والشيخة اذا زابا
فارجوهما البتة نكالا من الله وبهاء حكمه بهذا الطريق * رانكم قد قبلتم خبر عائشة رضى
الله عنها انها قالت اتزل عشر رضعات بمحرمات قلن خمس وكان مماثل مع ان عائشة
بسبب الظم ايضا فخير ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولي بالقبول * وكيف يحمل على
انه نقل بناء على اعتقاده الا لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في
كتاب الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف ينظن ذلك بمن كبر الصحابة واجلائهم * ولا
يلزم عليه أى على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقرأة ابن مسعود رضى الله عنه عدم سقوطه
في صدقة الفطر فانا علمنا بالحدين فيها فوجبناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل
بالقرائين في اليمين بل علمنا بالقيدة وهي قرأة ابن مسعود جلا لمطلقة عليها لان النصين
في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين * وهو في وجوده اعني
وجوبه في نفسه لا يقبل وصفتين متضادتين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد
ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد ولو علمنا بالنصين يلزمه صوم ستة ايام
ثلاثة بالطلق وثلاثة بالقيد وذلك خلاف الاجماع فلهذا ان المقيد انصرف الى ما انصرف
اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا
ضرورة * فاما صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والاخر جعل رأس
المسلم سببا * ولا مزاجاة اي لا تنافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة
شرعا وحسا على سبيل البذل كالملك والموت واذا انتفت الزاجاة وجب الجمع * فان قيل
فهلا اوجبت التسابع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقرأة ابي بن كعب رضى الله عنه
صدقة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد * قلنا قرأته شاذة غير
مشهورة وبمثلا لا تثبت الزيادة على النص فاما قرأة ابن مسعود رضى الله عنه فقد كانت
مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله حتى كان الاعشى فقرأ ختما على حرف ابن مسعود
وختما من مصحف عثمان رضى الله عنهما والزيادة عندنا ثابت بالتبر المشهور كذا في البسيط
* فان قيل اذا لم يحل المطلق على التقييد ادى الى الفاء المقيد فان حكمه فيهم من المطلق الا
ترى ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر
واذا كان كذلك لم يبق في ذكر التقييد فائدة * قلنا ليس كذلك فان قيل ورود التقييد لم يمتنع
حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد * وفيه فائدة وهي ان يكون
التقييد دليلا على الاستصحاب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك ومتى
امكن العمل بها جميعا واحتمال الفسادة قائم لا يعمل التصان نصا واحدا * كيف والحمل
يؤدى الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق مفعولا وعدم الحمل لا يؤدى الى ابطال
شيء فكان اولي * اليه اشير في الميزان * كان قيل انكم قد جعلتم المطلق على التقييد في قوله

الفطر ان النبي عليه السلام
قال ادوا عن كل حر وعبد
مطلقا وقال في حديث اخر
عن كل حر وعبد من
للمسلمين وعملنا نحن بهما
بخلاف كفارة اليمين فانا
لم نجتمع بين قرأة عبد الله بن
مسعود ومن القراءة المعروفة
ليجوز الامر ان والفرق
بينهما ان النصين في كفارة
اليمين وردا في الحكم والحكم
هو الصوم في وجوده لا قبله
وصفتين متضادتين فاذا ثبت
تقيده بطل اطلاقه وفي
صدقة الفطر دخل التصان
على السبب ولا مزاجاة في
الاسباب فوجب الجمع

عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تماخفا وترادا وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة تماخفا وترادا حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا يجرى التحالف حال هلاك السلمة مع ان الاطلاق والقيد في السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ما جعلنا المطلق على القيد ولكن فنهنا بإشارة النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من القيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المراد منه استحباب التحالف حال قيام السلمة لان التراد لا يتصور الاحال قيامها * وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله هنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلمة كما يجرى حال قيامها ولم يجعل المطلق على القيد معتبرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاستثناء حال قيام السلمة اقل من الاستثناء حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بايعت الناس تكون بالقيمة في الاغلب فاستحب التحالف حال قيام السلمة مع قلة الاستثناء يكون استحبابه حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لانا لانهم ان الباعث بالقيمة في الاغلب فان الانسان يدفع ماله باقل من القيمة ويشترى بكثر منها فالحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلمة دون هلاكها فاستحب ما يؤدى الى الفسخ حال قبول العقد اي لا يكون استحبابه في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر * قوله * وهذا نظير ماسبق * ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال رد على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرية ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثانيا قبل وجود الشرط بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منفيزا ومعلقا كالتعديل اذا علق لا يفتى موضوعا في المكان * وقال وهذا اى العمل بالمطلق والقيد الوارد في في السبب وعدم حل احدهما على الآخر نظير ماسبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب الشيء عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعليق بطول الحرية اى بعدم طولها * يفتى مرسلا اى مطلقا عن الشرط * مع ذلك اى مع تعلقه بالشرط يعنى جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعنى وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالنكاح لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاسمحة ثبوت معلول واحدة بعينين * فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على ميل البذل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اى معدوما يتعلق بوجوده بالشرط ومرسلا اى محتملا لوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط محتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتبميز وكذا العشق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان العدم الاصلى كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم * فيبقى محتملا للوجود بطريقين

وهذا نظير ماسبق اتفاننا
ان المتعلق بالشرط
لا يوجب الشيء فصار الحكم
الواحد معلقا ومرسلا
مثل نكاح الامة تعليق بعدم
طول الحرية بالنس وبقي
مرسلا مع ذلك لان الارسال
والتعليق يتنافيان وجودا
فاما قبل اتمام وجوده فهو
معلق اى معدوم يتعلق
بالشرط وجوده ومرسلا
عن الشرط اى محتمل للوجود
قبله والعدم الاصلى كان
محتملا للوجود ولم يتبدل
العدم فصار محتملا للوجود
بطريقين

وهما الارسال والتعليق كإكان * وذلك أى احتمال الوجود جازئ أى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقين وأكثر كالتلك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها * قوله * وقد قال الشافعى * ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على اصل الشافعى * فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليمن غير متتابع في قول علا بإطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كاجل الرقية المطلقة في اليمن على التقيد بالايان في القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجود جل المطلق على المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعى عنه بان المطلق إنما يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد في التقيدات وكان مثله في القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان في التقيد فلا نجله على احدهما ليس بولى من جلّه على الآخر من غير دلالة وهما الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين يحتمل في التقيد * احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتابع * والاخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن جلّه على احدهما فبقى على الخلافه فيماز التفريق والتتابع قال ولا يجوز تقييده ايضا بقراءة ابن مسعود لقوات الاستواء في الدرجة فان احدهما خير واحد او خير مشهور والآخر نصى فاطلع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس في كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولانهم ان صوم التمتع متفرق بديل لاهلوصام العشرة بعد الرجوع جلة جازعته واهلوصام متفرقة قبل الرجوع لايجوز بالاتفاق فرفثاته غير مقيد بالتفريق الا انه اعني صوم التمتع صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والاخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا اولها للوقت فلم يجر الاداء قبله لعدم شرعيته كالايجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لالوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق المطلق الاصل واحد فيجب جلّه عليه ثم انه لم يحمل ظزم التناقص على انا ان سلنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه حاقط ايضا لان صوم التمتع لا يصلح مقيدا لصوم اليمن لانه ليس من جنس الكفارات ليصدى حكمه اليه بل المطلق في الكفارة يحمل على المقيد فيها لا يمكن القايصة بالنظر الى الجنسية وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذن لم يحمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان لم يحمل على الاحوط ليخرج من العهدة يقين فوجب التابع في صوم اليمن وهو الاصح عندهم كذا في التذويب * وذلك أى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم التمتع بشرع متفرقا وانما جاء الفرق ضرورة لتحلل ايام لاصوم فيها وهى ايام الضر بمنزلة تحلل ايام الحياض في صوم كفارة القطر والقتل * قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جلة قبل ايام النحر وبعد ها فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة قلنا الصوم في حق التمتع وجب بدلا والبدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه البدل هذا هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل يوم النحر

وذلك جازئ في كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد نقل الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليمن غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال ان الاصل متعارض فلاى وجدت صوم التمتع لا يصلح الاستغرفة قبله ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لان التفريق واجب الاترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهور لا اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك مضى ما ذكرناه في موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى المنزلة والرخصة وهذا

وضوء الفطرة لا يتصور ادائه فيه للضرورة عدم الامكان جملة الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل يجعل البعض قبل ايام الصر متصلا بياام الصر والبعض بعدها ليكون متصلا بطريق ايام الصر للمعذر الاداء فيها يكون التفریق ضرورة الاتصال بطريق وقت الصر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عبادته وكان ينبغي ان يكون اداء البنية بعد ايام الصر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر انظر الله ومرجة عليه ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقولا وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها قال

باب الزمعة والرخصة

اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير الزمعة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من حصرها عليهما قال الزمعة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لما عارض راجح واعترض عليه بخوارزج كانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرية عدم الاستيلاء عليها وبوجوب الزكاة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيئا منها رخصة وقيل للزمعة ما سلم دليله من المانع والرخصة ما لم يسلم عنه وبعض لم يعتبر الانحصار قال الزمعة ما زام المبادر بايجاب الله تعالى كالمبادات المحسوسة ونحوها والرخصة ما وضع التكليف فله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاختصت الزمعة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الذنب والكرهية عن الزمعة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين وعليه يدل كلام القاضي الامام ايضا فانه قال الزمعة ما زاما من حقوق الله تعالى من المبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبيده فائلا بما شاء والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر يسيرا ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام يقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكرهية من احكام هذه الاقسام كوجوب الفل والتزك قد دخلان في القسمين وكذا قصره الزمعة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ما ذكر الزمعة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل او الزمعة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيم الزمعة يدل على خلافه لان الاباحة لم يذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان مشتبها الا ان يقال احكام منحصرة في القسمين نعتة كيدل عليه اول كلامه والاباحة داخلية في الزمعة لو كادته شرعية كالتفعل اذ ليس الى المبادر فيها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم الزمعة لان فرضه بيان ما يتعلق به القواب من الزام وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

باب الزمعة والرخصة

قال الشيخ الامام رضي الله عنه

فهو

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها اي من الأحكام تمام التعريف * وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا قيد * ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفضل كالعبادات وما يتعلق بالنكاح كالحرمات * ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاجكام الى الفرض والواجب والسنة والتفهل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصيل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والتفهل ونحوها للعوارض * سميت اي الاحكام الاصلية عزيمة * لانها من حيث كانت اصولا اي مشروعة ابتداء * حقا لصاحب الشرع مفعول له اي كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له او هو مصدر مؤكدة لقوله * وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا * وقوله وللخصة اسم ما يبنى على اعذار العباد تعريف للخصة * وقوله وهو ما يستباح مع قيام الحرم تفسير له يعني اريد بقوله ما يبنى على اعذار العباد ما يستباح بطهر مع قيام الحرم * قوله ما يستباح عام يقتل الفعل والترك * وقوله لعذر احتراز عما يجزم لالعذر ونظاره كثيرة * وقوله مع قيام الحرم احتراز عن مثل الصيام عند قدارية في النهار الا يمكن دعوى قيام البسب الحرم عند قدارية مع استحالة التكليف باحتفاظها حيث بل النهار بسبب لوجوب الاعتناق في حالة ولوجوب الصيام في حالة اخرى * واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص للملة لان قيام الحرم بدون حكمه مانع تخصيص له * وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما قاسد * ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام الحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي انه استعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله بالقوى دون الاصطلاح لان الله استعمل اللفظ المبهم في التعريف وهو قبيح * واجب منه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه بصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم لانه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنسب وليس من ضرورة سقوط المؤاخذه انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعصا الله عنه ولم يؤاخذ بها لا تنفى مباحة في حقه لعدم المؤاخذه * ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذه بالفضل مع وجود السبب الحرم لفضل وحرمة الفعل وترك المؤاخذه بترك الفعل مع قيام السبب للموجب للفعل وكون الفعل واجبا * وذكر في الميزان الرخصة اسم للتثني من الامر الاصيل الى تخفيف وبسبب ترفيفا وتوسعة على اصحاب الاعذار * وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما توسع على التكلف فله بطهر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او توسع على التكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المذكور * وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام الحصول قال النبي عليه السلام ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصة كما يحب ان يؤتى بمنائه وقال عليه السلام لعمر حين اجري كلمة الكفر على لسانه بالاكراه فان عادوا ضد

العزيمة في الاحكام
 الشرعية اسم لما هو اصل
 منها غير متعلق بالعوارض
 سميت عزيمة لانها من حيث
 كانت اصولا كانت في نهاية
 التوكيد حقا لصاحب
 الشرع وهو نافذ الامر
 واجب الطاعة والرخصة
 اسم لما يبنى على اعذار العباد
 وهو ما يستباح بطهر مع قيام
 الحرم والاسنان معادلات
 على المراد اما المزم فهو
 التصديقات في التوكيد

كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كما في تناول الميتة والدم عند الاكراه والخمصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا من معنى الرخصة السهلة واليسر وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعا * والامعان مادلان على المراد اى يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين في الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى الافة * حتى كان العزم يمينا * لوقال اعزم ان افضل كذا كان يمينا عندنا * وقال الشافعي رحمه الله لا يكون يمينا لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكننا نقول العزم لغة اقضى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * وعن ابي بكر رضى الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عيسى عزمت عليك ان لا تصومى اليوم الذى مت فيه فاطرت وقالت ما كنت لاتجه حشا فزمت العزم يمينا فان عرفة لغة تقولها حجة وان عرفة ثمنا فكذلك كذا في الاسرار * وفي الصحاح عزمت عليه اى اقمعت عليه * قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اى فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الحزم والراى الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تنظر بالتواب كما خفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانتفاء الوهن وشبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكروه اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح قائم صبر على اذى قومه مدة طويلة * و ابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الحب والسجين * وايوب على الضر * وقيل هم اصحاب الشرايع نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى هذا يكون من التبعيض * وقيل الرسل كاهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكامل عقل ومن على هذا القول التبيين وهو الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره * والعزيمة اربعة اقسام القرض الى اخره * يدخل في هذه الاقسام الفحل والترك فان ترك المنهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان يدخل فيه شبهة كترك اكل الضب والعب بالشرط * وسنة او قتل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا او اوجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة * وذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفحل الصادر عن المكلف لا يتخلو من ان يرجح جانب الاداء فيه اوجب الترك اولا هذا ولا ذقت * اما الاول فقلت اما ان يكفر بجاحده وبفضل وهو الفرض * او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * او لا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا وانطب عليه التبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتشوق والندوب * واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتباع وهو الحرام * او لا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو البياح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لا يتخلو من ان يكفر بجاحدها اولا والاول هو الفرض * والثاني لا يتخلو من ان

حتى صار العزم يمينا وقال الله تعالى ولم يحمله عزما اى لم يكن له قصد مؤكد في الفصيان وقال جل ذكره كما صبر اولوا العزم من الرسل واما الرخصة فتبنى عن اليسر والسهولة * قال رخص اليسر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الغرائب والعزيمة اربعة اقسام فرضية وواجبة وسنة وقتل * فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في اقتضاها اما الفرض قضاء التقدير والقطع في الافة قل الله تعالى سورة انزلناها وقرضناها اى قدرناها وقطعناها الاحكام فيها قطعاً والفرائض في الشرع مقدرة لا يتحمل تردد ولا قصا اى مقطوعة بتقدير دليل لاشبهة في مثل الامعان والصلوة والزكاة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم ليشير الى ضرب من التخفيف في التقدير والتساهل يسر ويشير الى شدة الحظوظ والرعاية

يعاقب بتركه أولاً والأول هو الواجب * والثاني لا يخلو من أن يستحق بترك الملازمة أولاً والأول هو السنة والثاني النفل * ويدخل في القسم الأخير المباح أن جعل المباح من العزائم * فهذه أصول الشرع أى هذه أحكام شرعت ابتداءً في الشريعة من غير نظر إلى اعتدال العباد فكانت من العزائم * وإن كانت متفاوتة في أنفسها * وكأنه أشار إلى رد قول من قال من أصحنا أن التوافل ليست من العزائم لأنها شرعت جبر التقصان في إدامها من مزية من الفرائض أو قطعاً لطبع الشيطان في منع العباد من إدام الفرائض من حيث أنهم لما رضوا في إدام التوافل مع أنها ليست عليهم فذلك دليل رغبته في إدام الفرائض بالطريق الأولى فقال هذه الأقسام الأربعة سواء في أنها شرعت ابتداءً لئلا يأتى على اعتدال العباد فكانت عزائم لو كادت شرمها وإن تفاوتت في ذواتها الأثرى أن النفل مشروع ابتداءً لا يحتمل التغير بعارض يكون من العباد فكان مزية كالنقض وما ذكرنا مقصود الأدلوى ليس كلاً من فيه * والفرائض أى الفروضات في الشرع مقدرة يعنى روى فيها كلاً المتعين فهى مقدرة لا تشمل زيادة ولا نقصاناً * مقطوعة بما ينسارها من جنسها المشروع كذا في الميزان * أو مقطوعة عن احتمال أن لا تكون ثابتة لأنها ثابت بدليل لا شبهة فيه * فصار الفرض اسماً لمقدر ثابت بدليل قطعى مثل الإيمان فانه مقدر تصديق بماء من عند الله حتى لو نقص شيئاً منه أو زاد لا يجوز فانه لو قال أنا مؤمن بما علم من عند الله وبما علم من عند غير الله لا يكون مؤمناً * وصيغته مكتوبة لأنها كتبت علياً في الأوح المحفوظ * وهذا الاسم أى اسم الفرض بشرى إلى ضرب من التخفيف لانه ينبى عن التقدير وفيه يسر بالنسبة إلى ما ليس بمقدر وقه تعالى إن يأمر عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم الملكية فترك ذلك إلى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف واليسر وكأنه تعالى لما أوجبه علينا جعله مقدراً ثلاثاً يصعب علينا أدائه ويصير مؤدى لا محالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الأثرى انه تعالى كيف أعقب قوله كتب عليكم الصيام بقوله جل اسمه لمحكم تقولون إنما معدودات منها على التخفيف بإيراد جبي الله وهما الأيام والمعدودات كأنه قيل كتب عليكم الصيام أياماً قليلاً ليسر عليكم الأدلوى سهل المحافظة عليه فترقا أن الفرض من التقدير ليسر والمقصود من التيسير شدة المحافظة على الأداء (قوله) اخذ من الوجوب وهو السقوط * فسر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب الإفة أن الوجوب هو الغرور والوجبة السقوط مع الهدوء والوجيب بالاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علمائى في اثبات العلم أى يعنى هو ساقط في نفسه ملحق بالمعلوم وإن كان في إيجاب العمل ثابتاً موجداً * هو الوصف الخاص أى كون الواجب ساقطاً في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في الفرض يعنى سقط عنه أحد نوعي ما يتعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازماً به فسمى بهذا الاسم ليقع التميز بينه وبين الفرض * أو صمى به لانه لما لم يند العلم اليقنى صار كالساقط على المكلف بدون اختياره * لا كما يحمل أى يحصل بئنى لا يكون مثل الذى

وأما الواجب فأنما اخذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فإذا وجبت جنوبها ومعنى السقوط انه ساقط علماً هو الوصف الخاص فسمى به والى هذا العلم صار كالساقط عليه لا كما يحمل ويحتمل أن يؤخذ من الوجبة وهو الاضطراب سمي بالاضطراب وهو في الشرع اسم لما لم يند العلم اليقنى فيه شبهة مثل تعيين النافعة وتعيين الأركان والطهارة في الطواف وصدة

يُجْعَلُ وَيُرْفَعُ بِاخْتِيَارٍ وَهُوَ الْفَرْضُ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ ثَانِيًا قَبْلَهُ يُجْعَلُ عَنْ اخْتِيَارٍ وَشَرْحُ صِلَانِ
 * قَالَ الْأَمَامُ الْعَلَامَةُ مَوْلَانَا جَدِ الْمَلَّةِ وَالِدِينَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَنَظِيرُهُ أَنْ أَمِيرًا أَمْرًا وَاحِدًا مِنْ
 غُلَامِهِ يُجْعَلُ شَيْءٌ إِلَى مَوْضِعِ قُضْمِهِ فَلَمَّا غَابَ عَنْ بَصَرِهِ وَاخْذَلَ فِي الطَّرِيقِ آخِرُهُ وَاحِدًا أَنْ
 الْأَمِيرُ قَدِمَ بِجَمْعٍ هَذَا الشَّيْءِ الْآخِرُ أَيْضًا إِلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَلَمْ يَحْصُلْ لَهُ الْعِلْمُ بِاخْتِيَارِهِ
 قُضْمَهُ أَيْضًا كَانَ الْأَمُورُ فِي تَحْمِيلِ الْأَوَّلِ مَخْطَأًا طَائِفًا وَفِي تَحْمِيلِ الثَّانِيِ مَبْزَلَةً الْمُدْفُوعُ إِلَيْهِ
 كَانَهُ مَقْطُوعًا عَلَيْهِ مِنْ خَيْرِ رِضَا وَأَخْتِيَارِهِ (قَوْلُهُ) وَالسَّنَةُ كَذَا السَّنَةُ لَفْظُ الطَّرِيقَةِ مَرْضِيَّةٌ
 كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مَرْضِيَّةٍ وَسَبَّحَ الطَّرِيقَ مُعْتَمِدَةً وَوَسَطَهُ وَالسَّنَ الصَّبَّ بِرُقٍّ مِنْ بَابِ تَلَبُّسٍ فَإِنْ
 اخْذَلَتْ السَّنَةُ مِنْهُ فَيَاخْتَارُ أَنْ يَلْبَسَ وَيَجْزِي فِيهَا خَيْرًا مِنَ الْمَاءِ وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ *
 وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ * وَهُوَ أَيْ لَفْظُ السَّنَةِ فِي الشَّرْعِ اسْمٌ لِلطَّرِيقِ الْمَسْلُوكِ فِي
 الدِّينِ يَعْنِي بَيْنَ غَيْرِ انْتِزَاعٍ وَلَا وَجُوبٍ كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي بَيَانِ الْحُكْمِ سَوَاءً سَلِكَهُ الرَّسُولُ
 أَوْ غَيْرُهُ مِنْهُ هُوَ عِلْمٌ فِي الدِّينِ * وَذَكَرَ فِي بَعْضِ النُّسخِ لِاخْتِلَافٍ فِي أَنَّ السَّنَةَ هِيَ الطَّرِيقَةُ
 الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَأَمَّا اخْتِلَافٌ فِي أَنَّ لَفْظَ السَّنَةِ إِذَا الْمَطِيُّ يُصْرِفُ إِلَى سَنَةِ الرَّسُولِ أَوَّلِهَا
 وَآخِرُهَا سَنَةُ الْحَيَاةِ عَلَى مَا تَبَيَّنَ بَعْدَ بَلْ زِيَادَةٍ عَلَى مَا شَرَعَ لَهُ الْجِهَادُ وَهُوَ إِعْلَانُ اللَّهِ وَكَوْنَتْ
 أَعْدَاءُ اللَّهِ وَتَحْصِيلُ الثَّوَابِ فِي الْآخِرَةِ وَفِي الْقُرْبِ التَّغْلُ بِمَا يَنْفَعُ الْفَارِغِي أَيْ يَصْطَلِّحُ زَائِدًا عَلَى
 سَهْمِهِ وَهُوَ أَنْ يَقُولَ الْأَمَامُ أَوْ الْأَمِيرُ مَنْ قَتَلَ قِتْلًا فَلَهُ سَلْبُهُ أَوْ قَالَ لِلسَّيْرِ مَاصِيَّتُهُمْ فَيُؤْتَى لَهُمْ
 أَوْ بَعْدَهُ أَوْ نَصْفُهُ وَلَا يَحْصُلُ عَلَيْهِ الْوَفَاءُ بِهِ وَيُسَمَّى وَلَدُ الْوَلَدِ نَافِلَةً لِذَلِكَ أَيْ لِكُونِهِ زَائِدًا عَلَى مَقْصُودِ
 التَّنَاحُصِ فَإِنَّهُ شَرَعَ لَتَحْصِيلِ الْوَلَدِ مِنْ صِلَتِهِ وَالْحَافِظِ زِيَادَةً عَلَيْهِ كَذَا النَّافِلَةُ أَيْ لِمَا شَرَعَ زِيَادَةً
 عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَجِبَاتِ * ثُمَّ اخْتَلَفَتْ الصِّبَارَاتُ فِي حُدُودِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ قَبِيلُ الْفَرْضِ هُوَ مَا
 بِعَاقِبِ الْمَكْلَفِ عَلَى تَرْكِهِ وَثَابٍ عَلَى تَحْصِيلِهِ * وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِالصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ فَإِنَّهُ انْتَفَعَ
 فَرَضًا وَلَوْ تَرَكَهَا لَا يَأْتُمُّ بِتَرْكِه حَتَّى لَوَمَاتُ قَبْلَ آخِرِ الْوَقْتِ لِأَشْيٍ عَلَيْهِ * وَبِصُومِ رَمَضَانَ
 فَإِنَّهُ يَنْفَعُ فَرَضًا وَلَا يَعْاقِبُ عَلَى تَرْكِهِ * وَإِنْ تَرَكَ الْفَرْضَ قَدِيمًا عَنْهُ وَلَا يَعْاقِبُ وَلَا يَجْرُجُ الْفَرْضُ
 بِذَلِكَ مِنْ كَوْنِهِ فَرَضًا * وَقِيلَ هُوَ مُخَافٌ أَنْ يَعْاقِبَ عَلَى تَرْكِهِ * وَقِيلَ هُوَ مَانِعٌ وَعِيدٌ لِتَرْكِهِ
 * وَيَعْتَرِضُ عَلَيْهِمَا بِتَرْكِ الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ تَرَكَ صُومَ السَّفَرِ أَيْضًا * وَالصَّحِيحُ نَاقِلُ
 الْفَرْضِ مَا تَبَيَّنَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ وَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ عَلَى تَرْكِهِ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ عَذَرٍ * قَوْلُهُ مَا تَبَيَّنَ بِدَلِيلٍ
 قَطْعِيٍّ يَتَأَلَّى لِلتَّنَوُّبِ وَالْبَاحِ إِذَا تَقَدَّيْتُ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ أَيْضًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَطِيعُوا
 الْأَمْرَ * وَكُلُوا وَأَشْرَبُوا * وَاحْزَرِ بِقَوْلِهِ وَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ عَلَى تَرْكِهِ مِنْهُمَا * وَقَوْلُهُ مُطْلَقًا عَنْ تَرْكِ
 الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ عَلَى مَزْمِ الْأَدَاءِ فِي آخِرِ مَوْعِنِ تَرْكِ الصُّومِ فِي السَّفَرِ أَيْ خَلْفَهُ وَهُوَ الْقَضَاءُ
 وَامْتِثَالُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِتَرْكِ مُطْلَقٍ فَلَا يَسْتَحَقُّ الذَّمَّ بِهِ * وَقَوْلُهُ مِنْ غَيْرِ عَذَرٍ عَنِ الْمَسَافِرِ
 وَالْمَرِيضِينَ إِذَا تَرَكَ الصُّومَ وَمَا قَبْلَ الْأَقَانَةِ وَالْجَمْعَةُ خَتَمُهُمَا لَا يَسْتَحَقُّانَ الذَّمَّ لِأَنَّ تَرْكَهُمَا بِغَيْرِ
 * وَإِذَا بَدَلَ لَفْظُ الْقَطْعِيِّ بِالْمُنْفِيِّ فَهُوَ نَجْدُ الزَّالِمِ * وَخَدَّ الْبَيْتَةِ هُوَ الْبَيْتَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ
 مِنْ غَيْرِ انْتِزَاعٍ وَلَا وَجُوبٍ * وَالْمَطْلُوعُ الْمَطْلُوعُ وَهُوَ الْمَطْلُوعُ بِالْمَطْلُوعِ وَالْمَطْلُوعُ وَالْمَطْلُوعُ

الطريق والاضحية والوزو
 السنة منها الطريق والسنة
 الطريق وقال سن الله
 اذا صبه وهو مرفوع
 الاية مما هو في الشرح اسم
 قطري في السلوك في الدين
 والنفل اسم للزيادة في اللغة
 حتى سميت النعمة غللا لها
 غير مقصودة بل زيادة على
 ما شرع له الجهاد وسمى ولد
 فالولد نافلة لذلك

تقبل ماضية خير من تركه في الشرع * وقيل هو ما عدا المكلف على فعله ولا يتم على تركه
 * قيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا * واجتزأ بقوله من غير ذم على تركه
 من الواجب التصديق * وقوله مطلقا عن الواسع والخير والكفاية (قوله) * وما بالقرض تحكمه
 الزوم علوا تصديقا بالقلب أي بحسب الاعتقاد بحقيقته قطعوا بهينا لكونه ثابتا بديل مقطوع * وهو
 الاسلام أي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا * وعلا بالبدن أي بحسب
 باقائه البدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون ماصيا واسعا اذا كان غير عذرو ولكنه لا يكون
 كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرائع لا ما هو اصل الدين لقما لا اعتقاد على حاله * ويكفر جاحده
 أي بفساد الكفر من كفر ما ناداه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلك واسما لا تكفروا اهل قبلكم
 فغيرت رواية * وان كان جائزا للفقهاء الكسبي بخلاف اهل البيت كان شيئا * ومما عدا قدا كفر وفي
 بحكم * ومما عدا قالوا مني * ومذهب * كذا في المغرب * وما حكم الوجوب أي الواجب فزومه
 فلا لا عمل لا يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد زومه لان دليله لاوجب اليقين وزوم
 الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني * ويشق تركه اذا استخف * اذا ترك العمل به فهو على ثلاثة
 اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الامام بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لاهلها او تركه غير
 مستخف ولا متاول * ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد غير الواحد وذلك
 بدعة * وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفتيش لان التأويل سرية السلف والخلف
 في النصوص عند الصراخ * وفي القسم الاخير يشق ولا يضلل لان العمل به لما وجب كان الاداء
 غاطة والترك من غير تأويل خفيانا * وفيما هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه بدل كلام
 شمس الائمة رنج الله ايضا وهو الصحيح * والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لاوجب
 التضليل اصلا ووجب التفتيش بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجب اذا كان متاولا وليس فيه
 دلالة على التفتيش في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بمدح مخطوط بدل على اثبات
 التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكرنا ويشق تركه ويضلل اذا استخف * والمذكور
 في التوقير بدل على انه تضليل فيه اصلا ولا تنسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه
 الواجب كالتكوبة في زوم العمل والثالثة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا
 تضليله وحكمه انه لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يشق تركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار
 الاحاد فيفسقه (قوله) * وانكر الشافعي هذا القسم أي انكر التفرقة بين القرض
 والواجب وقال هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذي ذم تاركه ويلا شرمها
 بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني * قال واختلاف طريق الثبوت لاوجب اختلاف
 في نفسه فان اختلاف طريق الثبوت لاوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق
 الطرام بالقطع والثبات غير موجب اختلاف في نفسه من حيث هو حرام * قال وتخصيص
 اسم القرض بالمقطوع والواجب بالمتيقن تحكم لان القرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان
 مقطوعا به او مكنونا به * وكذا الواجب هو السامع سواء كان مقنونا به او مقطوعا به فكان

وما القرض تحكمه
 الزوم علما وتصديقا
 بالقلب وهو الاسلام
 بالبدن وهو من اركان الشرائع
 ويكفر جاحده وشق
 تاركه بلا عذر وأما حكم
 الوجوب فلزومه عملا منزلة
 القرض لاعلماء على اليقين لافي
 دليله من الشبهة حتى لا يكفر
 جاحده وشق تاركه اذا
 استخف باخبار الاحاد
 فاما متأولا وانكر الشافعي
 رحمه الله هذا القسم والخلف
 بالقرائن فقلنا انكر الاسم
 فلا معنى له بعد اقامة الدليل
 على انه مخالف اسم القرض
 وانكر الحكم بطل انكاره
 ايضا لان الدلائل ناطقون مالا
 شبهة فيمن الكتاب والسنة
 وما فيه شبهة وهذا امر
 لا ينكر وانما قوت الدليل
 ليس ينكر قساوت الحكم

تخصيص كل واحد بقسم تحكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له ما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لاتساوت بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ثابت بدليل مقطوع به وبين ثابت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب الدليل حتى كان التفاضل ثابسا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين * واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لان تخصيص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع وتخصيص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فالى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال الفزائلى رحمه الله واصحاب ابي حنيفة رحمه الله قد اصطحبوا على تخصيص اسم الفرض بما قطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ثبنا ونحن لانكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجب فى الاصطلاحات بعد تفهم المعاني * فصار المراسل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وهذا التفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى الواجب * وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص للمقطوع به وهو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القراءة فى الصلوة * بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وكان قيام ثلث الليل فرضا فنقص اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول الثانى * وبيان الامر للايجاب والوجوب خارج الصلوة فبينت القراءة فى الصلوة وهذا النص باطلاقه وعمومه تناول الفاتحة وغيرها فخرج عن المهددة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقرائنها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الاضائة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يعمل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقتر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما * ولا يقال قد خص من النص مادون الآية بالاجماع وهو قرآن حتى لو انكره يكفر فخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا * لانا نقول عدم جواز مادون الآية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا يدخل تحت اطلاق قوله تعالى فاقروا ولهذا لا يجرم قراءة مادون الآية على الجنب والحائض لانهما لا يسمى قراءة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الآية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف * فخر خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم قد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواء بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى لاشبه فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة بين الفاتحة ثم يخرج خبر الاول والثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل للحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التمدد وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواء بالكتاب والسنة المتواترة فقد اخطأ فى دفعه عن منزله ووضع الاعل عن منزله وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السبيل فى الحج والعمرة وما شبه ذلك

التواتر في آيات الفريضة كما فعله اصحاب الظاهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل
 الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوت بينهما قد اختلفا كما بيناه في باب احكام المخصوص
 * وماذكروا ان ثبوت العلم بالكتاب والخبر التواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات
 التفاوت بينهما لا يفتنهم شيئاً لانه لا بد من ظهوره في وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت
 الدليلين في ذاتهما ضعفاً وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا حد الكتاب الثابت باليقين بان
 لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان اوجبنا العمل به * وكذا السعي
 في الحج والعمرة بالجر بعنى السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس بركن
 حتى لو تركه رأساً صح حج او عمرة بحجر بالدم يوم الحج والمروة عند الشافعي ركن الله هوركن ولا يثم
 حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه ان الله تعالى كتب عليكم
 السعي فاسعوا لوقوله عليه السلام ما لم الله لا مري حجة ولا عمرة لا يطوف لهما بين الصفا والمروة
 * الا اننا سكننا في ذلك بقوله تعالى فمن حج البيت او عتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن هذا
 اللفظ وجوب الاباحة الا لا يحجب الاناثر كذا ظاهره في حكم الايجاب دليل الاجماع فيقي
 ماوراه على ظاهره وعلمنا بخبر الواحد في آيات الايجاب دون الركبة على ما بيناه وان قرأت
 والعمرة بالزفر فنهاه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة * وقال الشافعي ركن الله هي
 فريضة مثل الحج للروى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العمرة
 فريضة كفريضة الحج * وعندنا ما مضى من الدليل عن آيات الفريضة لكونه خبر الواحد ثبت به
 الوجوب * وما شابه ذلك اى المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقرائة الشهد والصلوة
 على النبي لان هذه الاشياء لما ثبت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لا من الاركان * ولا يزم
 القعدة الاخره لانها ثبت باتفاق الاناثر انه عليه السلام ماسلم الا بعد القعدة الاخره كذا
 في الاسرار * ولان الخبر الموجب لها الصحيح انما يجمل الكتاب على ما عرف (قوله) وكذلك
 تأخير المغرب اى ومثل الوجوب ما ذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالز دلفة ليلة
 الصريح افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة ابن زيد
 رضي الله عنه كان يري رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة
 يا رسول الله فقال الصلوة امامك ومراده من هذا فلفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل
 المصل وضله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب * فاذا صلى المغرب بعرفات اوفى الطريق بعد
 غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابن خزيمة ومحمد وقال ابو مسعود رضي الله
 لا يجب الاعادة وكان مسياً لانه اذا هاق وقتها بالكتاب الثابت بالتواتر السنة التواتر الا ان التأخير
 سنفقون مسياً بتركه * وهولما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء مكان الا اذا مضى دلفة
 بالحديث فاذا اذا هاق قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة عملاً بالسنة كما في سائر الصلوات
 اذا ادبت قبل وقتها وكما لجمعة وصلوة العيد اذا ادبت في غير المصرا وفناه وكما ظهر المؤدى
 في المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل اى لم يفعل اى لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب الى
 العشاء بالز دلفة واجب
 بخبر الواحد واذا صلى في
 الطريق امر بالاعادة عند ابن
 خزيمة ومحمد رضي الله عنهما
 بخبر الواحد فان لم يفعل حتى
 طلع الفجر سقطت الاعادة لان
 تأخير المغرب انما وجب
 الى وقت العشاء قد انتهى
 وقت العشاء فانهى العمل
 فلا يبقى الفساد من بعد الا
 بالعلم وخبر الواحد لا يوجب
 ولا يمارض حكم الكتاب
 فلا يفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجب الحديث فاذا خلع الفجر واتهم وقت الجمع وهو وقت المشاء سقطت الاعادة لاننا اتما واجبناها في الخبر فلو اجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادعى مطلقا ذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يمارض اى خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد المشاء يقع الياءى المشاء الاول وهى المغرب المؤداة او يضمها يبنى لا يفسد ذكر الصلوة التى وجبت اعادة المشاء الاخيرة لانه ليست بفائتة يقين والاول اظهر قوله وكذلك الترتيب فى الصلوات اى الترتيب بين الفوائت والوقفة واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليصل التى صلى مع الامام وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به مالم يمارض الكتاب والخبر المتواتر فندسه الوقت لامعارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء في وقت التذكر لاجالة خبر الواحد يوجب الفائتة واداءها في وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به * فاما عند ضيق الوقت فقد تحقق التعارض لثمين الوقت للوقفة بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاه خبر الواحد تقديم الفائتة المستزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به * وكذا الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لتأدية رماية الترتيب فيها الى تقوية الوقفة ايضا * فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت الا بعد دفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد يبنى ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذى ذكرتم لانه يكون ابطالا لا يوجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم في خبر التعين والتعديل واشترائط الطهارة في الطواف * قلنا هذا لا يلزم اباحيفه رجه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها بسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليصير قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقدمت ذلك علما عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز * كيف وغزار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت يغلب الوقفة المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح اليسوف في هذه المسئلة مجتبا لا يى حنفية رجه الله ان حكم الفساد ليس بمتقرر فيما ادى بل هو شئ يفتى به في الوقت حتى يبيده ثانيا في الوقت ليكون علما بخبر الواحد ويكتب الله تعالى بقدر الامكان حتى مضى الوقت لو حكمنا بفساد الوقفة كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد في مقابلته معارضا له * قال والى هذا

وكذلك الترتيب فى الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضيق الوقت او كثرت الفوائت فساد معارضا بحكم الكتاب متى شئت الوقفة سقط العمل به

اشار محمد في الكتاب انه استدلل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه بعيد فانا
 لم يعد حتى طلع الفجر اخرت عنه لانها صلوة اديت في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك
 ههنا * واما ابو يوسف ومحمد وجهما الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت
 لكنه مباح لان تقوية الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلان يجوز ذلك بالجواز اول
 ولما لم يميز قوته من الوقت اختيارا لا يجوز بغير الواحد ايضا ولانا ما رضنا الجواز لكن
 اخرناه الى ما بعد الفائنة واذا لم تقدم الفائنة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير
 والثاني ابطال * والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده
 رحمه الله * وذكر في بعض الفوائد ان كثرة التواتر لما الحقت بضيق الوقت في سقوط
 الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجب الازادة عند القلة بعد
 خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب اعادة المغرب قبل طلوع
 الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بغير الواحد باقيا تقديرا * وتبين بما
 ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفائنة ووجوب التمديل واشترطا الطهارة في الطواف
 وبين وجوب الترتيب فانا لو اوجبنا التمين او التمديل او الطهارة على وجه يؤدي الى الفساد
 الصلوة او الطواف يلزم نسخ الكتاب بغير الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت
 على وجه يؤثر في فساد الوتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع ان له
 ولاية التأخير فوجب القول به عملا بغير التأخير * فان قيل للمصين آخر الوقت لوقية
 حتى وجب تقديمها على الفائنة ينبغي انه لو قدم الفائنة لا يجوز كالوقية في الوقت
 على الفائنة في اول الوقت لا يجوز لتبينه وكذا الفائنة * قلنا المنع من تقديم الوقية
 في اول الوقت لمعنى يختص بها بدليل انه لو تغل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فوجب الفساد
 اما المنع من تقديم الفائنة في اخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تقوية
 الوقية من الوقت ولهذا يكره له الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر
 في شرح القلوبي لابي نصر البغدادي رحمه الله (قوله) وثبت الحطيم من البيت وهو
 اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة * ومسمى بالحطيم لانه
 فيه حطبه الله كاجاه في الحديث فكان فعلا بمعنى فاعل كالحطيم * ثم يجب على الطائف ان
 يطوف وراء الحطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت
 بغير الواحد وهو ما روى ان عائشة رضی الله عنها نفرت ان يصلي في البيت ركعتين ان
 فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت
 فصدها خزنة البيت وقالوا لا تعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمها ان
 لا يفتح بابه في البالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يدها وادخلها الحطيم وقال صلى
 ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرتم بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو لاحداث

وثبت الحطيم من البيت بغير
 الواحد فجعلنا الطواف
 واجبا لا يارضى الاصل

عهد قومك بالجاهلية لتقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت التربة بالارض وجعلت له باين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لاضلن ذلك * فبعلنا الطواف به اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر او جعلنا الطواف على الحطيم به اى بهذا الخبر واجبا * لا يمرض الاصل اى لا يساو به حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم مادام بمكة ليحقق العمل بخبر الواحد * ولورجع من غير اعادة يميزه ويجبر بالدم لوجود اصل القرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان فيه بترك الطواف على الحطيم * ولو توجه الى الحطيم لايجوز صلواته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكشاح وهو التوجه الى الكعبة (قوله) وحكم السنة كذا * قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع قد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما تبينه بعد وذكر ابو اليسر واما السنة فكل فعل واغلب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والسنن الزواجب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلازم على تركها مع حقوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالتهاة الكل صلوة وتكرار الفضل في اعضا الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر * واما التراخي في رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واغلب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيله ويلازم على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة * وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة فعل واغلب عليه النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة * لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * وقوله عزاسمه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * وبقوله عليه السلام عليكم بستمى الحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم يترك شفاعتي والاحياء في القبر فترك الفضل يستوجب اللامة اى اللامة في الدنيا وحرمان الشفاعاة في القبر * الا ان السنة امتثاله منقطع اى لاختلاف في ان تفسير السنة وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان الخلا في لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يمتثل سنته وسنة غيره * والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فندب عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام و اليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين * وعند الشيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطلب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فليس حتى اللامة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقا طرفة النبي صلى الله عليه وسلم

بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حله على سنة الرسول الا بدليل واليه ذهب القاضى
 الامام ابو زيد الشنجي المصنف ومبس الاثمة ومن تابعهم من المتأخرين وكذا الخلاف في قول الصحابي
 امرنا بكذا ونهانا عن كذا * عسكروا في ذلك فان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة
 فان الصحابة قد سئلوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الحر اربعين وجدا او بكر اربعين
 وجلد عمر ثمانين وكل سنة * وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
 اطلق اسم السنة على طريقته * وقال عليه السلام من من سنة حسنة فله اجرها الحديث قد عني
 بذلك سنة غيره * والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
 * وقد حكى عن الشافعي انه قال اذا قل مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا كذا * مما يريد به سنة
 سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل المطلق لفظ السنة على ان المراد
 طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقة الا بدليل * واحتج الفريق الاول
 بان الرسول هو المتقدي والتبع على المطلق فللفظ السنة على المطلق لا يحمل الا على سنة
 كما قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافته الى غير الرسول فمجاز
 لاقتدائه فيها سنة الرسول فوجب ان يحمل عند المطلق على حقيقة دون مجاز * وما ذكرنا
 من الحديث والمطلق لا يلزم لانا لا نكر جواز المطلق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول
 مع التقييد وانما منع ان يفهم من المطلق اسم السنة غير سنة الرسول كذا في البران والمعموق ولهم
 اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول عليه السلام
 او بطريقة غيره فتقيده بالاولى اولى لما ذكرنا (قوله) قال ذلك في ارض مادون النفس الى
 آخره * دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس ومادونها او عند الشافعي رحمة الله
 المرأة تساوي الرجل اذا كان الارض بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث فميتة حالها
 فيه على النصف من حال الرجل لما حكى عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ما تقول فيمن
 قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه عشر ون
 من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع
 قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لاكثر ما لها واشدد مصابها قل ارشها قال اعراق
 انت قلت لابي جاهل مسترشد او قل مستثبت فقال انه السنة * وهذا اللفظ اذا أطلق فالمراد
 به سنة الرسول عليه السلام ومما سيل سعيد عنده مقبول فكأن هذا بمنزلة حديث مسند قيس
 العمل به * وحجتنا في ذلك ما ذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون
 من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع في ايجاب الارض لافي
 اسقاطه فهذا شيء يحمله العقل وقول سعيد ان السنة يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من الصحابة
 رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لايات حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فطلق عليه اسم السنة
 كما قال سنة الصبرين كما ذكرنا كيف وقد اتى كبار الصحابة مثل علي وعمر رضي الله عنهما بخلافه *
 وفي البسوط ان ماروي نادو مثل هذا الحكم الذي يحمله عقل كل عاقل لا يمكن اثباته بالشاذ التادر

قال ذلك في ارض مادون النفس
 في النساء انه لا يتصف الى
 الثلث لقول سيد المسيب
 رضي الله عنه السنة

وقال ذلك في قتل الحر باليد * قتل الحر باليد عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يقتل للروى
عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر باليد والسنة بحمل
على سنة الرسول عند الاطلاق * وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح الاحتجاج به * ومن قال
من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام اجاب * عن قول سعيد
بان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يرد دليل على ان المراد طرية الغير وقد قام هنا
قان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد القاهر البغدادي من أئمة الحديث
* والعاشر في المبسوط قبله وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد * وعن قول ابن عمرو ابن الزبير
انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا يختلفون في ذلك فمنهم من يوجب القصاص مستدلا
بقوله عليه السلام من قتل عبده قتلناه فقال ذلك رداعي من قال منهم يقتل السيد بعبده كذا
في المبسوط (قوله) سنة الهدي يعني سنة اخذها من تكبيل الهدي اى الدين وهي التي تعلق
بتركها كراهية او اسائة * والاسائة دون الكراهية وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنة
الرواتب * ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه يأنم وفي بعضها يجب القضاء
وهي سنة الصبر ولكن لا يماقب بتركها لأنها ليست بفريضة ولا واجبة * والزوائد والنوع
الثاني الزوائد هي التي لا يتعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل
الركوع والصمود وسائر افعاله التي يأتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود
واضاله خارج الصلوة من الشئ واللبس والاكل فان العبد لا يطلب باقامتها ولا يثم بتركها
ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتي بها كذا في بعض مصنفات الشيخ * وذكر في المبسوط قال
مكيول السنة مئتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به كالسن التي لم يواظب عليها
رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العبد
* وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا امر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بها فان
ابوا قتلوا على ذلك بالسلاح كما يقتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال
ابو يوسف رحمه الله القاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السن فاما يؤدبون
على تركها ولا يقتلون على ذلك ليطهر الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول
ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا * وعلى
هذا اى على ان السن نوعان اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان قبل مرة يكره ومرة اساء
ومرة لا بأس لما قلنا ان ترك ما هو من سن الهدي يوجب الكراهية والاسائة وترك ما هو
من السن الزوائد لا يوجب شيئا منهما * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان فاعدا لما روى
في حديث الرضا ان الملك قام على جذم حايط اى ااصله * ويكره تكرار الاذان في مسجد جملة
* ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة * وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا
اقامة قد اساءوا لترك السنة المشهورة * وان صلى بين النساء باذان واقامة جازت صلواتهن
مع الاسائة فالاسائة لمخالفة السنة والتعريض لفتنة * ولا بأس بان يؤذن رجل ويقبى اخر

وقال ذلك في قتل الحر باليد
وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها
فلا يقيد بل دليل وكان السلف
يقولون سنة العبرين والسنة
نوعان سنة الهدي وناكرها
يستوجب اسائة وكراهية
والزوائد وتاركها
لا يستوجب اسائة كبير
التي على السلام في لباسه
وقيامه وقعوده وعلى هذا
مسائل باب الاذان من كتاب
الصلوة اختلفت فقيل مرة
يكره ومرة اسائة ومرة
لا بأس به لما قلنا واذا قيل
كم ينفذ ذلك من حكم الوجوب

لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما وجل آخر ولا يؤذن
 لصلاة قبل دخول وقتها ويماد في الوقت لان المقصود هو اعلام الناس بدخول الوقت لم
 يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فاذا ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل (قوله)
 واما النفل فائتاب المرء على ضله ولا يعاقب على تركه * عرف النفل بيان حكمه اذ المذكور
 حكم النفل ولهذا قال شمس الاثمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على ضله ولا يعاقب على تركه
 * وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يجتنب بها العبد زيادة على الفرائض والسنة
 المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها حصلت زيادة له لاعليه بخلاف
 السنة فانها طريقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبلها الاحياء كان حقا علينا
 ضوئنا على تركها * ولذلك اى ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا ان لمزاد على القصر في صلوة
 السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلزم على تركه رأسا واصلا ويثاب على ضله في الجلمة
 * واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما في السفر * ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب
 على ضله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداه شفع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم
 المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجلمة الا ترى انه لو ادرك عتق من ايام اخر يجب عليه
 قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر قولا * ولا الزيادة على الآية او الثلاث
 في القراءة في الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا * لانا لان لم
 قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت قولا ان لم يكن في ذمته الا ان يهاول لذلك استقام
 عليها حد النفل ولكنها انقلب فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعموم هو
 قوله تعالى فارقوا ما يكره من القرآن كالقلب البين سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى
 ان النافلة تصير فرضا بالشرع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن
 كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر
 اباهما عن الامر انما وقع على الأدنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدرا معلوما فيفسد
 فاذا اتى به فقد صار مقدرا معلوما فمكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر * فاما الامر
 بالصلوة فيتناول اضلا مقدرة فزيادة عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا * ولذلك
 جعلناه من الزايم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من الزايم لان دوام شرعيته يدل على وكادته
 واصالته ادلوى على اذار العباد لشرع في وقت العذر لادائما * ولا يخل لان لم شرع
 دائما لانه منهى عنه في الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر * لا نقول هو مشروع في هذه
 الاوقات مع كونه منهي عنها حتى لو شرع فيموا فسد يجب القضاء عليه في الاصح * ولذا صح
 قاعدا اى ولاجل انه شرع دائما صح ادائه قاعدا مع القدرة على القيام * اورا كابع القدرة
 على النزول بالاعمال وان لم يكن متوجبا الى القيلة لان النفل على الوصف الذي شرع وهو
 وصف الدوام يلزم الحيز والخرج فلا يمكن اقامته آله الليل والنهار فاعلم لانه يعترض عليه
 الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فبا عتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فائتاب المرء
 ضله ولا يعاقب على تركه
 وذلك فنانا لمزاد على
 القصر من صلوة السفر نفل
 والنفل شرع دائما فذلك
 حجه من الزايم ولذلك
 صح قاعدا ورأيا لانه
 ما شرع بلازم الجزل لاجل
 فلازم اليسر وهذا القدر
 من جنس الرخص

الموارض في الحال اذ لم يعتبر الموارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف
 نطق قائما وقاعدا وراكبا * وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا وراكبا من غير عذر *
 من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له
 شبهة بالرخصة من هذا الوجه * وكانه اخر ذكره عن سائر اقسام الزاماته لم يخلص عزيمة
 (قوله) وقال الشافعي الى آخره * اذا شرع في صلوة النفل اوفى صوم النفل يؤاخذ بالضمي
 فيه ولو لم يعض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان
 النفل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
 وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى
 انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية النفل ولو اتىه كان مؤديا للنفل لاسقاط
 للواجب لا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبت هذه الاحكام *
 واذا كان تقلا حقيقة وجب ان يكون بخيرا في الباكي كان بخيرا في الابتداء تحقيقا لثبته لان آخره
 من جنس اوله * وقد غيرتم اتم حيث قلتم بالزوم في الباقي * وقلت انا انما لم تقبل ببداءي
 بعد ما دى جزأ منه * هو بخير فيه اى فيما لم يؤد لانه تقبل فيكون على وفق الابتداء
 فن اخرج عشرة دراهم لتصدق نفلا فخصص بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا
 تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى
 * واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلزمه بطل المؤدى فخطئه
 وبما ترك ما ليس عليه فلا يكون ابطلا حكما كسافر صلى الظهر لا يحل له ابطاله لكن يحل له
 اتمامه الجملة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحل له وكن احرق حصنا ارض نفسه
 فاحترق زرع جاره اوسقى نفسه فترت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت بجمالا
 هو حل له * ولما كان بطلان المؤدى امرا حكيميا لا يصنفه لا يضمن بالقضاء كالظنون وهو ما اذا
 شرع في صلوة او صوم على شئ انه عليه تحيين انه ليس عليه بصير شارحا في النفل بالاتفاق
 ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه بخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا هنا
 * ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة
 الالتزام زمه قاما للشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فجبايق التزام
 فلا يلزمه * ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما للالتزام بالقول يلزمه ما للالتزام قاما
 القرض او التصديق فلم يلزمه بالقول ولكن شرع في الاعطاء فيقدر ما دى يصح ولا يلزمه
 ما لم يعط * بوضع الفرق بينهما انه لو نذر اربع ركعات يلزمه فلو شرع بنوى اربع ركعات
 لا يلزمه * ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه * ولو نذر صوم يوم الفجر يلزمه
 عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايحساب في الذمة بالقول
 ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمي فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما دى وما لم يؤده لا يلزمه كان ما لم
 يسعه بالنذر لا يلزمه * فيبطل المؤدى يعنى عند الامتناع عن اداء الباقي * حكما اى لا لامتناع

وقال الشافعي رحمه الله لما
 شرع النفل على هذا الوصف
 وجب ان يبقى كذلك غير لازم
 وقد غيرتم اتم وقلت انا
 لم يقبل به فهو غير فيه فبطل
 المؤدى حكما كالظنون

الثابت بالتفسير (قوله) وقتلنا نحن ان ماداء صار لتغيره يعني صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة ادى جزءاً منه فقد تقرب الى الله تعالى بإداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقاً ولهذا لومات كان مثاباً على ذلك * وحق غيره محترم اي حرام الترض بالفساد * مضمون عليه اتلافه بالنص والاجاع فوجب صيانه وحفظه احترازاً عن ارتكاب المحرم وجوب الضمان ولا سبيل اليماى الى حفظه وصيانه اوالى كونه مضموناً لا بازام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى يعني لو نظر الى المؤدى يلزم اضرار الباقي صيانة له عن البطلان ولو نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته قل كمال الشافعي * فوجب التر جميعاً لما قلنا اللام ليست لتعطل بل هي صلة التر جميعاً وجب تر جميعاً ما قلنا بالاحتياط في العبادة * فان قيل لانسل ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم وصلوة وهي بما لا يتجزأ فلا يكون الوجود طاعة الا بتعليم الباقي اليه واذ لم يكن طاعة لا يصح ابطاله * ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل تناوله فكما لو جد اقتضى وعدم ولا تصور للتغير بعد العلم * والدليل عليه ان المؤدى باعتراف الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى يلبس التوب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطاً لبقاء عبادة لبطل بقوات الشرط * وبوجه ان اداء الباقي لو جعل شرطاً ليقولون من اجل جعل شرطاً لانقضاء المؤدى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا تنافع عن مباشرة شرط الانقضاء لا بعد ابطاله الا ان قلتم بالتاني فهو خلاف المعقول لانه لا انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدونه كان اولي لان البقاء اسهل من الابتداء * ولئن سلمنا كون الباقي شرطاً لبقاء عبادة فلا نسلم ان الانتفاع من اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فأت وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافاً الى فعله كذا كرنا من النظائر * قلنا نحن لان دعى ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوماً ما شرعنا فكان له عرضية ان يصير صوماً او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متقرباً الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزأ لا يحكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بغيره وما به من الاجزاء اذ لا دله من التعلق بضرورة الاتحاد فيجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء مقدم عليه شرطاً لبقاء عبادة وكل جزء بوجده بعده شرطاً لبقائه على وصف العبادة * فانه قد اجزاء التقدم عبادة وجعل شرطاً لانقضاء الاجزاء التي بعده عبادة وانقضاء الجزء الاخير عبادة وجعل شرطاً لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة * وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطاً لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطاً لانقضاء ما سبقه عبادة فعلنا هكذا عملاً بالدلائل بشر الامكان * ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العلم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تظلموا اعمالكم ولا يرد النهي الاعمال تصور ولا خلاف بين الامة ايضاً ان البردة يطل الاعمال المتقدمة وان كان قداعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطاً لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

وقتلتنا نحن ان ماداء فقد
صار لتغيره مسلماً اليه وحق
غيره محترم مضمون عليه
الكل وهو لا سبيل اليه الا بازام
الباقي وهما امران
متعارضان اعني المؤدى وغير
المؤدى فوجب التر جميع
لما قلنا بالاحتياط في العبادة

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة * واما في اعتراض الموت فبمعنى
في التقدير كان اليوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا
القدر لانه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالمهجرة
من تأيد البعض ببعض والتقوى على الذنب عن الجورة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت
منه لا يبطل على ما صرف * وقولهم انعقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونه لان البقاء سهل
من الابتداء ينقص بقبض بدلي الصرف ورأس مال السلم فانه شرط لبقاء دون الابتداء
* وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما في ما يناقض العبادة فسدت الاجزاء
التقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لاحالة عند هذا الفعل فبمعنى فسد الان الفساد فعل
يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع جلا مملوكا
علق به قنديل غيره ففسط القنديل وانكسر جعل مثلثه حقيقة وشرعا وان لم يصادف
فعله القنديل * وكذا شق زق نفسه فيمنابع لغيره * ومثلنا احراق الحصيد وسقى الارض
لا تزامن فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشبهه ذلك
الآثر ان ذلك يفصل عن فعله عن السادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
على وجه يحصل به الفساد لاحالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يمتلئ ارضه او كان
الاحراق في يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن مافسد من الارض والزرع * واما مصلى
الظهر اذا راح الى الجمعة فقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنى عنه
لانه ابطال وقضى ليؤدي احسن منه والهادم ليبنى احسن مما كان لا بعد هادما كهادم
المعبد ليبنى احسن منه لا بعد ساعيا في خرابه * وصار حاصل الكلام ان ما دى يوجب
عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار المشروع موجب اداء الباقي بهذه
الواسطة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاءه اذا فسد * قوله * وهو كالنذر
* ثم استدلل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اى الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان
كل واحد منهما صار حقا لله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى
مسلا اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فضلا اقوى
بما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف
ان البقاء سهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى
الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى
الامرين وهو بقائه الفعل واتعلمه كان اولى * وما ذكر الخمص ان النذر والشروع بمنزلة
الكفالة والافراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام بالشروع
ليس كالافراض لان الافراض او التصديق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض
او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في النية والظاهر
واستقبال القبلة * فاما المقصود في البدنيات فبمعنى يستوفى وقد حصل البعض منه فكان
كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلا اليه ثم اذا تصدى

وهو كالنذر صار لله تعالى
تسمية لا فضلا ثم وجب
لصيانة ابتداء الفعل فلان
يجب لصيانة ابتداء الفعل
بقاؤه اولى والساق كثيرة
في الصلوة والحج وغير ذلك

بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى بعض العمل وصار مسلماً الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالاستمتاع عن ادائه الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزمه المضى ههنا ولا يلزمه في الصدقة * فاما اباحة الاضطرار بمنزلة الضيافة فرخصة مع بقاء الخطر ولذا كان الاستمتاع افضل وذلك كن صلى الفرض ورأى بقره صبياً كاد يحترق او يفرق وهو قادر على الاستيقاظ ابيح له قطع الفرض واستيقاظ الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي من الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الاذى فكذا فيما نحن فيه برخص له الاضطرار احتراز من اذى المسلم وصحة انطواء ممنوعة ايضاً بل هي فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته * واما الشروع في النقل قائماً و امامه قاعدة ونية الاربع مع التسامح على رأس الركعتين ففارقا النذر لان وجود ما وراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التلويح ان وجوب الباقي لعنى في غيره وهو صيانة المؤدى لعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة و اباحة الاضطرار بمنزلة الضيافة واقتداه بالتفعل لانه في حق نفسه نقل * واما فضل الظنون فالتقليد فيه ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى القصد عبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علمنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما لو قال الله على ظهر اليوم وذلك لان العهد انما يؤخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا * ونحن لانقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عليه عبادة نقل التزامها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يضر ضمانا للعهد فلا يجب عليه صيانتها وهذا لان القياس يوجب ان لا ينقد فعله عبادة اصلاً لان الواجب الذي قصد اليه ليس بموجود والنقل لا ينقد قرينة بدون القصد اليه الا ان الشرع جعله نقلاً من غير قصده فنقله فقبل متقدماً فيقاله فيه نظر وهو انه لو انه يصلح مبياً ثواب ولا يجعل متقدماً فيقاله فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه * وهو كالتقرب في حق الصبي لما شرعت نظراً له لجعل مشروعة فيقاله فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء لثواب ولم يجعل مشروعة فيقاله فيه ضرر وهو الوجوب * والسنة كثيرة يعنى الاحتياج الى ايراد النظائر قائماً كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما مضتها كتب الفروع * قوله * واما الرخص ولما كانت الرخص مبنية على اعتذار البساده واعتذارهم بمختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة * احق من الآخر يجوز ان يكون افضل تقضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر * ويجوز ان يكون من حقك ان تفعل كذا اى انت خلقت به يعنى في اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الآخر * اتم من الآخر اكل في كونه مجازاً * فاستخرج اى سقطت

واما الرخص فاربعة نواع
من الحقيقة احدها احق
من الآخر نوعان من المجاز
احدهما اتم من الآخر
احق نوعي الحقيقة فاستخرج
مع قيام الحزم وقيام حكمه
جميعاً فهو الكامل في الرخصة
مثل المنكره على اجراء كلمة
الكفران رخص له اجراءها
والزعة في الصبر حتى يقتل
لان حرمة الكفر قائمة
لوجوب حق الله تعالى في
الايان لكنه رخص له انذر
وهو ان حق البد في نفسه
يفوت بالقتل صورة ومعنى
وحق الله تعالى لا يفوت
معنى لان التصديق باقي
ولا يفوت سورة من كل
وجه لان الاداء قد صح وليس
التكرار ركن لكن في اجراء
كلمة الكفر هتك لحقه ظاهر
فكان له تقديم حق نفسه
كرامة من افهوان شاه بذل
نفسه حسنة في قدس الامانة
حقه فهذا مشروع قرينة
في عزة وسار بما جاهد

المواخاة به مع قيام الحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك شرع للكفكف
 الاقدام عليه من غير مواخاة بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة يكمل
 العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ايضا
 وذلك مثل الترخيص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه رخص فيه بعذر الاكراه التام مع الحيطان
 القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصححة لا تنكشف بحال
 بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية
 الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكنه اي لكن العبد رخص له الاجراء
 عند الاكراه لان حقه في نفسه اي في ذاته يفوت عند الامتناع صورة بتغريب البنية ومعنى زهوق
 الروح حق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصيل باق ولا يفوت صورة من كل
 وجهاته للمفرمة وصدق قلبه حتى صبح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار
 ليس ركن في الايمان ولما صار حقه مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء
 كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلماذا
 كان تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين
 الله لامة حقه حصة اى طلبا للثواب وعدالة فيما يدخر للآخرة فهذا اى البذل مشروع
 قربة كالتجاهد انه لما بذل نفسه ولم يترك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا
 هو عين الجهاد والاصل فيه ماروى ان مسئلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني
 رسول الله فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للآخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد
 اني رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فلما بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول
 فقد اتاه الله اجره مرتين واما الآخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه فقيه دليل على انه
 ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار للصلاية في الدين وماروى من قصة
 عمارو خبيب رضي الله عنهما ان المشركين اخفوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه
 السلام وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وموارك يا عمار قال
 شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا
 بالايمان قال فان عاد واضد ايمان ما د والى الاكراه ضد اللى الترخيص واما فان عادوا الى
 الاكراه فقد اتى طمينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احدا بالتكلم
 بكلمة الكفر كذا في المبسوط وفي غين المعاني لوما دوا لك فعدلهم لما قلت فقيه دليل انه
 لا بأس بالسلم ان يمرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب واخذوا
 خبيب بن عدي واباعوه من اهل مكة فبطلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا
 وهو يسب الهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه
 سالمهم ان يدعوهم ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت لكيلا
 تنظنوا اني اناقت القتل ثم سالمهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين
 يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم اني لا ارى هنا الاوجه عدو قاترا

رسولك مني السلام اللهم احص هؤلاء عدا واجلهم بدا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول
 ﴿ ثم ﴾ ولست ابالي حين اقتل مسلما ﴿ على اى جنب كان في الله مصرى ﴾ وذلك
 في ذات الاله وان ينشأ ﴿ يارك على اوصال ثلثي مزج ﴾ فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه
 الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام فقرأ سلام خبيب فدار رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيق في الجنة فهذا تين ان الامتناع والاخذ
 بالزينة افضل كذا في المبسوط ﴿ قوله ﴾ وكذلك الذي يأمر بمعروف اى كالمكره على
 الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلاة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه
 رخص له ان يتركه قال تعالى ومن فعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تقنوا منهم فتية
 وانه ان فعل قتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال
 الله تعالى اخبروا وأمر بالمعروف وانه عن المكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من مزم
 الامور ﴿ واذا تمسك بالزينة كان مأجورا ﴾ وكذلك انتهى عن المكر الا ان الشيخ لم يذكره
 لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن المكر وكذا العكس ﴿ ولولها قال بعده لان حق الله تعالى
 في حرمة المكر باق ﴾ لما قلنا من مراعاة حقه قاله لو اقدم ففوت حقه صورة ومعنى ولو
 ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المختلور وترك المنع عنه لامعني لان الانكار
 بالقلب واعتقاد الحرمة باق ﴿ قوله ﴾ بخلاف الغازي اذا بارز ذكر في السير الكبير ولو
 ان رجلا حل على الف رجل وحده فان كان يطعم ان يظفرهم او يتركهم فيهم فلا بأس
 بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه
 وسلم غير واحد من اصحابه ولم يترك ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه
 في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كثية من الكفار
 فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب اقلها يا رسول الله فعمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة
 اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب اقلها فقال انت لها وابشر بالشهادة فعمل عليهم حتى فرقهم
 وقتل هو وان كان لا يطعم في نكاية فانه يكرمه هذا الصنيع لانه يلف نفسه من غير منفعة
 للمسلمين ولا نكاية في المشركين فيكون ملقيا نفسه في التهلكة ولا يكون عاملا له في اعزاز الدين
 ﴿ وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه وانه
 لا يفرق بينهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من ان ينكأ
 فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وهما القوم كفار لا يعتقدون حقية الاسلام
 وقتله لا ينكأ في باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا لا باحة الاقدام ﴿ وان كان لا يطعم في نكاية
 ولكنه يجرى به المسلمون عليهم حتى يظهر فعلهم النكاية في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى
 لانه لو كان على طمع من النكاية لنفسه لجاز له الاقدام فكذا اذا كان يطعم النكاية فيهم بفعل غير موكل
 ان كان يطعم النكاية في ارباب العدو وادخل الوهن عليهم ففعله لان هذا افضل وجوه النكاية
 وفيه مضعة للمسلمين وكل احد بذل نفسه لهذا النوع من النكسة ﴿ وفي المغرب قال نكأت القرحة
 فشرتها ونكأت في العدو نكأ اذا قلت فيهم او جرحته قال البيهقي ولفظة اخرى نكيت في العدو نكاية

وكذلك الذي يأمر بالمعروف
 اذا خاف القتل رخص له
 في التوكلافتنا من مراعات
 حقهم وان شاء صبر حتى يقتل
 وهو الزينة لان حق الله
 تعالى في حرمة المكر باق
 وفي بدل نفسه اقامة المعروف
 لان الظاهر انه اذا قتل فرق
 جمع الفتنة وما كان غرضه
 الا تريق جمعهم فبدل نفسه
 لذلك فصار مجاهد الخلفاء
 الغازي اذا بارز وهو يعلم انه
 يقتل من غير ان ينكأ فيهم لان
 جمعهم لا يفرق بسببه فيصير
 مضيا للعدو لا محترقا بمجاهدا
 وكذلك فيمن اكره على
 اتلاف مال غيره رخص له
 لرجحان حقه في النفس
 فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا
 لقيام الحرمة وهو حق العبد
 وكذلك اذا اصابته خمسة
 قصب عن مال غيره حتى
 مات وكذلك صائم اكره
 على الفطر ومحرر اكره
 على جناية وماله ذلك
 من المبادات والحقوق
 المحترمة وامثلة كثيرة

* وعن أبي عمر وتكت في العدو لا غير * وعن الكسائي كذلك ولم اجده معدي يشقه
 الا في جامع الثوري قال يعقوب تكت العدو اذا قتلت فيه وجرحت قال عدى بن زيد
 * شعر * اذا انت لم تنفع بولد اهلكه * ولم تكت بالبوسى عدوك قابعه * قوله *
 وكذلك هذا اي وكتبت الحكم في الكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره
 بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه في النفس صورة ومعنى
 وحق غيره لا يفوت معنى لا يجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شديدا لان السبب الموجب
 للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض فاما ان حرمة اتلاف ماله لمكان حصته
 واحترامه وذلك لا يحتل بالاكره فكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقبلا فرض الجهاد لانه
 اتلف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون مثا كذا ذكر الشيخ
 في بعض كتبه * وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى قتل كان مأجورا
 ان شاء الله فبده بالاستثناء لم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس
 على الاكره على الافطار وفساد الصلوة واجراء كلة الكفر ونحوها وليس هذا في معنى
 تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهاذا
 فبده وكذلك صاتم اكره على الافطار او اضطر اليه بمحمصة يرضى له ذلك لان حقه
 في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء انه ان يقدم حق نفسه
 * وان صبر ولم يضر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب
 لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة في الدين
 واعزاز * الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يضطر حتى قتل كان آمنا لان الله تعالى اباح
 لهما الافطار بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فصد من ايام اخر فعند خوف الهلاك
 رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون آمنا بالامتناع حتى يموت بمزلة المضطر
 في فصل الميتة كذا في اليسوت * وما شبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق
 المحترمة مثل مالو اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل
 حتى قتل لم يكن آمنا لانه قصدا لدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزمة قال عليه السلام من قتل دون
 ماله فهو شهيد * قوله * واما القسم الثاني هو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فاستباح
 يذم مع قيام السبب اي السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم مترخ
 عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترخ
 غير ثابت في الحال كان فهذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة يكمل بالعمدة فاذا كان
 الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى بما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع بالبات والبيع
 بشئ مؤجبا مع البيع بشئ حال فان الحكم وهو الملك في البيع والطالبة بالثمن ثابت في البات مترخ
 عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكره في التامر جده الله عليه مثل المسافر رخص له
 ان يضطر مع السبب الموجب لاصوم الحرم لقطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثاني فاستباح
 يذم مع قيام السبب موجبا
 لحكمه غير ان الحكم مترخ
 مثل المسافر رخص له ان
 يضطر بناء على سبب تراخى
 حكمه فكان دون ما عترض
 على سبب حل حكمه وانما
 يكمل الرخصة بكمال العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا لو ادعى كان فرضا الا ان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخي في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت الزميمة ادنى حالا منها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه الزميمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على الزميمة بالادنى لان كمالها وانتفاصها بكمال الزميمة وانتفاصها فمن هذا الوجه اخذت شبهة بالجواز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار للتراخي لم يكن ثابتا في الحال فلم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شيئا بالا فطار في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب للتراخي حكمه من غير تعليق يعنى من حيث ان حكم السبب تراخي عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذ لو كان معلقا لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكن السبب غير تام في الحال لما مر * كان القول بتراخي الوجوب وحل الافطار بعد تمام السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس في الاول مدخل للمباز بوجه وفي الثاني للمباز مدخل * والدليل على تراخي الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى ولا شئ عليه كالموات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمه الامر بالقديبة عنه لان ترك الواجب بعد رفع الائم ولكن لا يسقط الحلف كالتركه على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالقديبة وكذلك الحائض نصرنا ان الحكم ليس ثابت في الحال * ثم الشيخ اشار بقوله من غير تعليق الى نفى قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن علي ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابى هريرة رضي الله عنهم * قالوا ان الله تعالى معلق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعنه من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كالا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام الصائم في السفر كالفطر في الحضر * ومذهب اكثر الصحابة وجهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يوم المسافر والمقيم * وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فيتيقن به وجوب الاداء لاجوائه * وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة * وحديثهم محمول على ما اذا اجهد الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه في الاسرار وغيره * قوله * وكانت الزميمة اولى اى الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاجلا لله تعالى في أداء الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع الى التزلف فكان الاول اولى * ولتزد في الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

لكن السبب للتراخي حكمه
من غير تعليق كان القول
بالتراخي بعد تمام السبب
رخصة قابض له الفطر

في الفطر بل في الزمعة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان يسر من التفرد به وبعد مضى الشهر بخلاف قصر الصلوة على ماسيجي يانه * فكانت الزمعة تؤدي الى تحصل معنى الرخصة وتقضى اليه وهو اليسر من هذا الوجه * فلذلك اى لتأديتها معنى الرخصة * تمت الزمعة اى كلت يحصل معنى الرخصة مع تحقق معنى الزمعة وهو اقامة حق الله تعالى * وحقيقة المعنى فيه ان الزمعة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضى ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله الا ان هذا التأخر ثبت رقعا بالمسافر وتيسر الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك التخصيص بهذا اليسر فثبت * وكلت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول * وقد اعرض الشافعي عن ذلك اى عن ترجيح الزمعة * وجعل الرخصة اى العمل بها اولى في احد قوله * اعتبارا لظاهر تراخي الزمعة اى تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحداث الواردة فيه فبقى معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يتقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغي ان لا يجوز الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا في افضلية التأخير * ويؤيده قوله عليه السلام ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم ثم الافضل له في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل * ولنا ما ذكرنا وما روى عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شك الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والا حديث في الباب كثيرة * وذكر الغزالي في الوجيز والصوم احسن الفطر في السفر لثبوت النعمة اذا كان يتضرره * وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن السيب والشعبي والأوزاعي وواحد اسمعق * وقالت طائفة مثل الشعبي وسعيد بن جبير ومالك والنسائي والشافعي واصحاب الراي الصوم افضل * وقالت طائفة منهم مجاهد وقادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ما هو اليسر منهما * قوله * الا ان يضعفه الصوم امتثنا من قوله وكانت الزمعة اولى يعني اذا ضعفه الصوم فبيئت كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آمنا لان الاضار ترمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لا اقامة الصوم صار قليلا بالصوم وهو البياش لفصل الصوم فيصير قليلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهده به مع الكفار كان حراما * وفي ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التعجيل على

وكانت الزمعة اولى عندنا للكمال
سببه ولتردد في الرخصة حتى
صارت الزمعة تؤدي معنى
الرخصة من وجه فلذلك
تمت الزمعة على ما بين في
آخر هذا الفصل ان شاء الله
تعالى وقد اعرض الشافعي
عن ذلك فجعل الرخصة
اولى اعتبارا لظاهر تراخي
الزمعة لان يبذل نفسه لاقامة
الصوم لانه يصير قليلا بالصوم
فيصير قاتلا نفسه بما صار به
عاجدا وفي ذلك تغيير المشروع
فلم يكن لطيف من بذل نفسه
لقتل الظالم حتى اقام الصوم
حقا لله تعالى لان القتل
مضاف الى الظالم فلم يسر.
الصابر ضميرا للمشروع وصار
عاجدا واما انه نوى المجاز
فما وضع عنا من الاصر
والاغلال قال ذلك يسمى
رخصة مجاز لان الاصل
ما قتل من مشروعا فلم يكن
رخصة الاعجاز من حيث
هو نسخ تحصيل تخفيفا

وجه تضمن يسيرا فلما التعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس مشروع فكان فعله تغيرا
للمشروع أو معناه أن الصوم شرع لثبات النفس لخدمة خلقها على ما مر في ابواب
الامر فاذا أدى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع
فلم يكن نظير من بذل نفسه بمثل الفناء أي لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل القيم المكره
على القطر بالقتل الصابر عليه الى أن يقتل اقامة لحق الله تعالى لأن القتل هناك صدر
من المكره واضيف اليه فلم يكن الصابر مقيرا للمشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم
بعبادة منظر لطاعة وذلك على المجاهدين وذكر الشيخ في شرح التوقيف اذا لم يقطر
في السفر أو المرض حتى مات كان آمنا لأن الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه والتعجيل
مع الهلاك صبار رادا عفو الله تعالى ومبدأ من نفسه بالاحسان لامقيا حق الله تعالى
وهذا لا يحسن شرعا وعقلا وذكر في شرح التأويلات ان المسافر أو المريض اذا كره على
الافطار فامتنع حتى قل ينجي أن لا يكون آمنا بل يكون شهيدا لكونه مقيا حتى الله تعالى ادخله
لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه ورد في حق المسافر
والمريض نصوص على الحاق الوعي بما يترك الافطار مثل قوله عليه السلام من صام في السفر فقد
عصى ابا القاسم وقوله عليه السلام الصائم في السفر كالقطر في الحضر والمراد حلقه خوف التلف على
نفسه لو ورد الاخبار في اباحة الامتناع وفضل الصوم في حال عدم خوف التلف فدل
على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون مقيا حتى الله تعالى
في الامتناع فيكون آمنا أو الاكراه في حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فليحقره
تسمية ما حظ عنان الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب علينا
ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا كان السقوط
في حقنا توسعة وتخفيفا فمن الملاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة مجوزا لا تحيقا
لان السبب الموجب لحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا
لا يكون قضيقا في حقنا والرخصة فضحة في مقابلة التضيق والاصر الاعمال الشاقة
والاحكام المناظرة لقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخائنة والاغلال المواثيق
اللازمة لزوم الفل كذا في عين الماني وفي الكشف الاصر القتل الذي يصر صاحبه
أي يحبه لقله وهو مثل قتل تكليفه وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة
التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت
القضاء بالقصاص عما كان أو خطاه من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخائنة وقرض
موضع التباينة من الجلد والثوب واهراق التناغم وحريم العروق في العلم ونحوه
السبت وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا السوح وغلوا ايهم الى اعناقهم
وربما ثقب الرجل رقبة وجعل فيها طرف السلسلة ووثقها الى السارية بحبس نفسه
على العبادة قوله واما النوع الرابع وهو القسم الاخير من انواع الرخص فاسقط
عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا

واما القسم الرابع فاسقط
عن العباد مع كونه مشروعا
في الجملة فمن حيث سقط
اصلا كان مجازا ومن حيث
يقي مشروعا في الجملة كان
شديدا بحقيقة الرخصة فكان
دون القسم الثالث مثالا
ما ورد ان النبي عليه السلام
رخص في السلم وذلك ان
اصل البيع ان يلاق عيناه
حكم يقي مشروع لكنه
سقط في باب السلم اصلا
تخفيفا حتى لم يبق تميز في
السلم مشروعا ولا عزيمة
وهذا لان دليل اليسر مشين
لوقوع المعجز عن التحسين
فوضع عنه اصلا

اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبهة بالحقيقة فحذف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على شبهة الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى * روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم * كان من مادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه ثم رخص ويسلونه الى المشتري فآلني عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينة في عامة البياعات لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينة في السلم فيه مفسدة للعقد لا مصحفة وذلك لان سقوط هذا الشرط لتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الايمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدرهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينة سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم تبق مشروعة كالاصر والاغفال ولكنها شبه بالحقيقة من حيث ان العينة مشروعة في الجملة * وذلك اى كون السلم من هذا القسم لو تميزت رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقى عينا لا مائونا ولقوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك ولتبعه عليه السلام عن بيع الكلى بالكلى * وقوله ولا عزية بعد قوله مشروعا تاكيد لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعا * وهذا اى سقوط العينة في باب السلم باعتبار تعيين اليسر فيه لان العجز عن التمين ممتنع لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم يكن عاجزا لما باع باوكس الايمان ولباعه مساومة لاحلها فلذلك لم يبق التمين مشروعا اصلا كسقوط الصلوة في حق المسافر * قوله * وكذلك المكروه اى ومثل السلم المكروه اى فضل المكروه على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او وكذلك المكروه او المضطر في الاقدام على الفصل مرخص بطريق اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه * واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرفع الاثم * فذهب بعضهم الى انها لا تملك ولكن يرخس الفعل في حالة الاضطرار ابتداء للحاجة كافي الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة * وثالثة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا * وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار بحث عندهم ولا بحث عندنا * تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر غير مغرر ولا احد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم وقوله عز اسمه فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم

وكتذك المكروه على شرب الخمر او الميتة او المضطر اليهما رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتى اذا صبر صار آثما

اى فمن دعته الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة في جماعة
 غير مائل الى ما يؤمنه وهو ان يأكل الميتة فوق سد الرمي قللنا فان الله غفور
 ما اكل ما حرم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك
 كذا قال ابن عباس فدل الحلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه رجة
 على عباده كما في الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر
 ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمه كما كانت ورخص الفعل بسبب
 الضرورة * ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى
 حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فثبت التحريم
 في حالة الاختيار وقد كانت بحاجة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت *
 وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال
 الحلو والحرمة لا يبرهان الا شرعا فيقال الاستثناء من الخطر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة
 في حالة الاختيار بحاجة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم
 عليه استثناء ما جاز كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكرهه لم يدل على اباحته * لانا
 لانتم انه استثناء من الخطر يدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر
 بالله من بعد ايمانه فليعلم غضب الامن اكرهه فيبقى الغضب بالاستثناء ولا يدل انفاؤه على
 ثبوت الحل * وما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان حرمة اى حرمة الذكور وهو اكل
 الميتة وشرب الخمر ونحوهما * ما ثبت الاصابة لعقله عن الاختلاط * ودينه عن الخلل
 الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه اى
 بدنه عن تغدي خبث الميتة ونظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله ويحرم عليهم
 الخبائث * فاذا اخاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان
 في فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط الحرم اى المعنى الحرم وهو صيانة العقل
 والنفس * فكان هذا اى احلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء * فاذن
 لم يصير مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيقا دمه من غير تحصيل ما هو
 المقصود بالحكمة فكان آمنا * ويؤيده ما نقل عن مصروق وغيره من اضطر الى ميتة
 ولم يأكل دخل النار * الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة
 مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجازية * والاستثناء يتصل بقوله لان
 الحرمة ساقطة او بقوله فسقط الحرم وهو بمعنى لكن * واما احلاق المغفرة مع الاباحة
 في اعتبار ان الاضطرار المرخص تناول يكون بالاجتهاد وعنى يقع تناول زائدا على قدر
 ما يحصل به سد الرمي وبقاء الهبة اذ مثل من ابتلى بهذه الخفصة يسر عليه رعاية هذا
 الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فانه تعالى ذكر المغفرة لهذا التفريط وفي التيسير

لان حرمة ما ثبتت الاصابة
 لعقله ودينه عن فساد الخمر
 ونفسه عن الميتة فاذا اخاف
 به فوات نفسه لم يستقم صيانة
 البعض فوات الكل فسقط
 الحرم وكان اسقاطا لحرمة
 فاذا نص لم يصير مؤديا حق
 الله تعالى فكان مضيقا دمه
 الا ان حرمة هذه الاشياء
 مشروعة في الجملة

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم
 بشرع التوبة * وقيل غفور لذنوب الكبار فكيف يؤخذ بقاؤه الى التوبة عند الاضطرار
 * رحيم بعباده فيما يتقدم به * وقيل غفور بالسفوف عن اكل من غير ضرورة * رحيم
 برفع الائم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازاحة العرة عند المضرة * رحيم
 باباحة المحذور المعذور * قوله * ومن ذلك اى ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة
 بالسفر * قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقية والزينة هى الرابع
 حتى اوفاة الوقت بقضى اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قوله
 ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر * واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون
 الايجاب * وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب لقصر لاعلى رفع الاول وتغييره
 فانه لو اكدى بجمع صح وبازمه الاربع ولو ارتفع لما زمه كصلى الفير اذا اكدى بمن يصلى
 الظهر فيعمل بالمشاء الا ان القصر سبب عارض فاما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل
 وهذا كالمبد اذا اذنه مولاة بالجمعة بخيرين ان يؤدى الجمعة ركعتين ويكفي ان يؤدى الظهر
 اربعا فكذا المسافر يميل الى ايجامه * وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء
 اخر وان شاء حمل ولا يستقبله اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك
 والتأخير * وعندنا القصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقية بل هو
 اسقاط للزينة * وهى الاربع * حتى لا يصح ادائه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما
 لو صلى الفير اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا للركعتين فكانت الاخران
 نقلا لما بينا وخطا النفل بالفرض قصدا لا مجل واداء النفل قبل اكمال الفرض مقصد للفرض
 فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين قصدت صلواته وانما جعلناها اى هذه الرخصة
 اسقاطا للزينة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه
 الرخصة * اما الدليل فما روى عن علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله عنه
 ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل
 عليك ف سألت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
 صدقه * وفي بعض الروايات انها صدقة * والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة
 المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى بل هى قسمة * او لتأويله
 بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة * فالشافعي رحمه الله عكس هذا الحديث وقال اخبر
 النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا
 قال فاقبلوا قبل القبول بقبول ما كان * فالشيخ ادرج في تقريره هذا الكلام وقال معناه
 اى القصد صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على
 قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا في قصر
 الصلوة بالسفر رخصة
 اسقاط حتى لا يصح ادائه من
 المسافر وانما جعلناها اسقاطا
 استدلالا بدليل الرخصة
 ومعناها ما الدليل فاروى
 ان عمر رضى الله عنه قال
 اتقصور ونحن آمنون فقال
 النبي عليه السلام ان هذه
 صدقة تصدق الله بها عليكم
 فاقبلوا صدقة سواء صدقة
 والتصدق بما لا يحتمل
 التملك اسقاط محض لا يحتمل
 الرد وان كان المتصدق من
 لا يلزم طاعته كولى
 القصاص اذ اعفا من تلزم
 طاعته اولى واما المعنى
 فوجهان احدهما ان الرخصة
 ليس

أى اعتقدها ❊ وإراد بقوله بما لا يحتمل التملك مالا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه
 بالتصدق به وتملكه لا يكون استقاما محضاً حتى لو قال لمدونه تصدقت بالدين عليك
 أو ملكتك فانه لو قيل أو سكت يسقط الدين وإن قال لا أقبل يرد لأن الدين يحتمل التملك
 من المدون ولا يحتمله من غيره لأنه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاماً
 محضاً بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تعليقه بالحرر كتمليك العين فريد بارد ❊ وأما قلنا
 أن التصديق بما لا يحتمل التملك إسقاط محض لأن التصديق أحد أسباب التملك والتمليك
 المضاف إلى محل قبله مثل أن يقول لآخر وهب هذا العبد لك أو ملكتك أو تصدقت به
 عليك إذا صدر من العباد قد قبل الرد حتى لو قال الآخر لا أقبل لا يثبت له ولاية التصرف
 فيه وإذا صدر من الله تعالى لا يرد بارد لأنه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما لوجه وأنته
 سواء كان لنا أو علينا مثل الأرض فانه تملك من الله تعالى إلى الوارث فإذا قال لا أقبل لا يثبت
 قوله ❊ والتمليك المضاف إلى محل لا يقبله إذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل أن يقول
 لأمرأته وهب لك الطلاق أو النكاح منك أو تصدقت به عليك أو يقول لولى القصاص
 لمن عليه القصاص وهب القصاص لك أو ملكتك أو تصدقت به عليك فطلق المرأة ويسقط
 القصاص من غير قبول ولا يرد بارد لأن معناه الإسقاط والساقط لا يحتمل الرد بالتصدق الصادر
 من الله تعالى بما لا يحتمل التملك وهو شرط الصلوة الأولى أن لا يحتمل الرد ولا يتوقف على
 قبول العبد لأنه مفترض الطاعة ثبت أن المراد من التصديق الإسقاط وقد سمى الله تعالى
 الإسقاط تصديقاً في قوله عز ذكره وإن تصدقوا خير لكم ومن الدليل ما روى عن عمر
 رضى الله عنه صلوة المسافر ركعتان ثم غير قصر على لسان نعيم ❊ وعن ابن عباس
 رضى الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خلف السنة فقد كفر ❊ وعن ابن عمر رضى الله
 عنهما من صلى في السفر أربعة كان بمن صلى في الحضر ركعتين ❊ وسأل ابن عباس رجلاً
 أحدهما كان يتم الصلوة والآخر يقصر عن أحدهما قال الذى قصر أنت أكملت وقال
 للآخر أنت قصرت كذا فى الامراء والمبسط ❊ وروى أبو هريرة رضى الله عنه أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال أتم الصلوة فى السفر كالقصر فى الحضر كذا أورد صفيان الثوري فى كتابه
 وأسند المراد بالآية قصر الاحوال على ما بين فى آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات
 ثابت بالنسبة ❊ قوله ❊ وقد تعين اليسر فى القصر يمين ❊ إذا ثبت الرخصة الحقيقية
 فى شئ لم يعد اختيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالزميمة لأن الرخصة وان تضمنت
 يسراً فالزميمة إما أن تضمنت فضل ثواب كإيا فى الاكراه على الكفر فان الزميمة تضمنت
 ثواب الشهادة وأما ان تضمنت يسراً الآخر ليس ذلك فى الرخصة كالصوم فى السفر
 تضمن يسراً موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقط حصول
 المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر فى القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر فى القصر
 يمين فلا يبقى إلا كمال
 الاونة محض ليس فيها فضل
 ثواب لأن الثواب فى أداء
 ما عليه فالقصر مع مؤنة
 السفر مثل الأكل كقصر
 الجمع كمال الظاهر فوجب
 القول بالسقوط أصلاً

ولا يتنضم الاكل فضل ثواب لان تمام الثواب في فضل العبد جميع ماعليه لافي اعداد اذ كانت
 قال الله تعالى ليلوكم احسن عا اعتبر حسن العمل لاكثره وقال عليه السلام افضل الصدقة
 جهد المقل اى طاقته فيعمل جهده افضل وان لم يملك الادرهما وتصدق به لانه تصدق بكل ماله
 ثم السافر فداني بجميع ماعليه كالقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر القيم
 على فبيرة ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط (قوله)
 والثاني ان التخيير كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فان اختار القصد
 كان فرضه ركعتين وان لم يختزل ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما
 ان هذا التخيير لم يتنضم رقعا بالبعد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الله جل جلاله فانه تعالى
 يفعل ما يشاء ويختار من غير تنوع يعود اليه او مضرة تدفع عنه ثابت مثل هذا التخيير للعبد
 ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون قاسدا وثابها ان هذا التخيير يقتضي
 ان يكون نصب شريعة وحكم مفوض الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر
 ثابتة في حكمنا اخترتم ذلك وذلك قاسدا لانها تمت ذلك واثبات هذا عالم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال
 المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كافي الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز
 اضافة نصب الشريعة الى الله تعالى اوالى الرسل فاضافته الى غيره مما تؤدي الى الشركة
 في خاصة الربوبية او الى سالة * واذا ثبت هذا عالم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال
 التخيير اذا لم يتنضم رقعا بالبعد كان ربوبية لان الشيعتين اللذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل
 واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييره بينهما من غير جرتع ودفع ضرر ومثل هذا
 الاختيار لا ياتي بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر
 متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة
 في الربوبية * ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الاترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرائع
 جبرا حتى تنفذ وامر الله تعالى قدرا اريد منها من اباحة او نهي او وجوب من غير ان يكون
 لعباد اختيار في ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهى بالغة
 * فان قيل المشروع بالسفر متعلق بالقصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان المشروع
 الذى اقبلنا فعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة
 الصلوة ركعتين او اربعا والى انما يكون البناء الاداء لا غير على هذا اصل الشرع والى العبد
 مباشرة العمل من سفر او إقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار
 ويجوز ان يكون قوله الاترى ابتداء كلام ودالمعلق الخصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير
 في انواع الكفارة اى كفارة البين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى هديا
 بالغ الكعبة الآية والتخيير الثابت في الخلق بمنزلة قوله عز اسمه نفدية من صيام او صدقة
 او نسك * فانه ثبت له التخيير * ولهذا اى ولان لفظة التصديق هو الذى دل على اسقاط
 في القصر لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلغة التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التخيير اذا
 لم يتنضم رقعا كان ربوبية
 وانما لعباد اختيار الارفق
 فاذا لم يتنضم رقعا كان
 ربوبية ولا شركة له فيها
 الاترى ان الشرع تولى وضع
 الشرائع جبرا بخلاف التخيير
 في انواع الكفارة ونحوها
 لانه يختار الارفق عنده
 ولهذا لم يجعل رخصة الصوم
 اسقاطا لان النص جاء بالتأخير
 بقوله تعالى فدية من ايام
 اخر لا بالصدقة بالصوم

• وانما إسقاط البعض في هذا أي في التنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بآية مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فلي هذا كان ينبغي أن لا يجوز الصوم في السفر إلا أن السبب لما لم يخرج عن السببية وبقي موجبا كما كان حتى لزمه القضاة إذا أدرك عدة من أيام أخر جاز التعجيل لأن المؤجل عاجل التعجيل كالدين المؤجل وإذا ما تركه قبل الحول ولأن التأخير ثبت للتيسير وليس متعارض إلى آخر ما ذكر في الكتاب • وهي من أسباب اليسر لأن البلية إذا عمت طابت • فصار الاختيار ضروريا أي ثبت ضرورة طلب الفرق والعبد أهل لهذا النوع من الاختيار • فأما مطلق الاختيار من غير فرق فلا أي لا ثبت للعبد لأنه الهى كما بينا • وصار الصوم أولى لأنه أصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على معنى الرخصة أيضا • وانما تمسك الشافعي في هذا الباب أي باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة إلى عدة من أيام أخر لأنه ليس بمطالب بالصوم إلا بعد إدراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان القصر أولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم إلى زمان الأقامة بل وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة أولى • ثم شرع في جواب ما ردد نقضا على هذا الأصل فقال ولا يلزم إذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين أن يصلي أربعاً وهو الظاهر وبين أن يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير • لا نالنا سلم أنه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة معنا عند الأذن كما في الحر وهو المراد من قوله لأن الجمعة هي الأصل حتى لو تختلف عن الجمعة بعد الأذن بكماله ذلك كما في الحر كذا ذكر في المغني ولئن سلمنا أن التخيير ثابت فهو غير لازم أيضا • لأنهما أي الظهر والجمعة مختلفان فيصعب التخيير طلبا للفرق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لأنهما واحد • والدليل على اختلافهما أن أداء أحدهما بنية الأخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ألا يشترط للظهر وإذا كان كذلك أن شاء تحمل زيادة الأربع وإن شاء تحمل زياده السعي وانعطية • وكذلك لو قال يعني كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال إن دخلت الدار فلي صيام سنة ففعل وهو معصيرين صوم سنة وبين صوم ثلاثة أيام عند محمد وهكذا روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بأيام مع أنه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد • لأن ذلك أي صوم السنة والثلاثة • مختلف في المعنى أي مختلفان معنى وإن اتفقا صورة لأن صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للفرق عنده وهذا إذا كان التعليق بشرط لا يرد وقوعه كما ذكر الشيخ فإن المقصود منه المنع من الدخول • فإن كان التعليق بشرط يزيد وقوعه مثل أن يقول إن شق الله مريضى أو أن تدم غائبي فلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح • وفي مسئلتنا أي مسئلة ظهر المسافر هما سواء أي القصر والإكمال سواء بدليل

وانما إسقاط البعض من هذا
نظير التأخير والحكم هو
التأخير واليسر فيه متعارض
لأن الصوم في السفر لائق
عليه من وجه لسبب السفر
ويخفف عليه من وجه
بشركة المسلمين وهي من
أسباب اليسر والتأخير إلى
إمام الأقامة يستدبر من وجه
وهو الأقراء ويخفف من
وجه وهو الوقوف بمراقب
الأقامة والناس في الاختيار
متفاوتون

فصار التحير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا وللمبدأ اختيار ضروري فاما معلق الاختيار فالأله الهى وصار الصوم اولى لانه اصل وقديس تعلم على معنى الرخصة لاقتنا هو الذى وعدناه في اول هذا الفصل ﴿ ٦٤٨ ﴾ وانما تمسك وكذلك من قال ان دخلت النار

فلى صياسته فعمل وهو الشافى في هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دأبه في ذلك حدود الفقه والله اعلم ولا يلزم وجعل اذن لبيده في الجملة انه ان شاء صلى اربعا وهو الظاهر وان شاء صلى ركعتين لان الجملة هي الاصل عند الاذن ولا يها تخلفان فاستقام طلب الرفق معسر كانه ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو سرورى في التوارد عن ابي حنيفة رضى الله عنه فاما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء بالجملة لان ذلك يختلف في المعنى احدهما رتبة مقصودة والثاني كفاية وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدير اذا جنى لزما لولا ما اقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف البند الاقتنا ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان غير آيين ان يرى تعالى حبيب او عشر انفاض من المهر لان الثمانية كانت مبرا لازما والفضل كان برأه ويصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهى في ضمانتها اليه وهذا تابع غير مقصود في جنس الاحكام فاخرناه

باب حكم الامر والنهى في اضدادهما ﴿ ٦٤٩ ﴾

اي اضداد مانسبا اليه ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب من ايجابنا

﴿ واجب ﴾

﴿ باب حكم الامر والنهى في اضدادهما ﴾

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالامان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والجمود والا اضطجاع ونحوها يكون الامر نهي عن الاضداد كلها * وقال بعضهم يكون نهي عن واحد منها غير عين * وفصل بعضهم بين امر الايجاب والتدب فقال امر الايجاب يكون نهي عن ضد المأمور به او اضداده لكونها مأمنة من فعل الواجب وامر التدب لا يكون كذلك فكانت اضداد التدب غير نهي عنها لانها تحريم ولا نهي تنزيه * ومن لم يفصل جعل امر التدب نهي عن ضد المأمور به نهي تدب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا * واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتساقهم كالتنهي عن الكفر يكون امرا بالامان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فقد بعض اصحابنا وبعض اهل الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق بين الامر والنهي في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشيء نهي عن ضده وهو تركه والنهي عن الشيء امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التمين كالترك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا يان الاختلاف بين اهل السنة * فاما المعزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهي عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون امرا بضد النهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما يضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعزلة الى انه لا يحكم له في ضد اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب النزالي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي * وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده * وقال بعضهم يدل على حرمة ضده * وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره و ذكر صاحب القواطع في هذا الامر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهب المعزلة الى انه لا يكون نهي عن الضد وبين الدلائل ثم قالوا المستلزمة بصورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله عقيب الامر واما قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المستلزمة بهذا الظهور * واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدي واصحاب الشافعي الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضي النهي عن ضده الى آخره * وكذا ذكر شمس الائمة ايضا * وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان المأمور به مضيقا للوجوب بلا بد ولا تحيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهي عن ضده كالكفا رات واحدة منها واجبة مأمور بها غير نهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو العين في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعني اوائل المعزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الامر
بالشيء فهل حكم في ضده

وهو فعل يضاده منيا عنه وكل منهي عنه تركه وهو فعل يضاده مأموره اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا وعندهم فيقاله اضداد تقسم بطول ذكره غير ان عندنا كان الامر بالشيء نيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشيء نيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضد المأموره منهي عنه وضد النهي عنه مأموره فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما تنق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقضاء ثم في تحقيق هذه الاقوال ترجيح بعضها على البعض كلام طويل طوبنا ذكره ومن طلبه في مقامه ففرقه والفرق بين المذهب والتنبيه على ان ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وثمس الائمة وضد الاسلام وتبايعهم قوله اذا لم يقصد ضده نهي احترازا بما اذا قصد الضد بالنهي مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تفرجوا عنهن فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بخلاف قوله وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني اذا كان الامر للإيجاب والفرق بين قوله يقتضي كذا ظاهر فان الإيجاب اقوى من الاقضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثانيا بالعبارة او الإشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثانيا بالاقضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضي على ما عرفت في معنى سنة واجبة أي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك أي يقتضي كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني اذا كان النهي للتعريم قوله وقد ذكرنا يعني ذكرنا ان التعليل بالشرط لا يوجب في المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لا يمسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليل فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهي الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له أي الامر بالشيء وضع لطلب ذلك الشيء وإيجابه ولادلالته على ثبوت موجه فيما لم يتناوله ألا بطريق التعليل فلا لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التعريم فيما لم يتناوله كان أولى بانه في قوله عليه السلام الخطة بالحطة أي يحو الخطة بالحطة فوجب إيجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة والدلالة على ثبوت موجه في غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ما وضع له فقل قول هؤلاء الذم والاثم على تاركه لا يتأخر باعتبار انه لم يأت بما امره لا بمقابلة ضل الكف والضعف لانه ليس بجرم عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشر بخر أو لم يشر الزنا باعتبار انه لم يشر للنهي القبيح لا بمقابلة ضل الضد ايضا قالوا ولهذا يذم المقلد تارك الصلاة بانه لم يصلح بالقيام والاكل والتعرب

(ونحوها)

اذا لم يقصد ضده نهي قتال بعضهم لاحكم له فيه اصلا وقال الجصاص رحمه الله يوجب النهي عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة وهذا اصح عندنا واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فقل هذا ايضا قال الفريق الاول لاحكم له فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امره وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلتنبه ما وضع له اولي

ونحوها بما يضاد الصلوة و يمدحون تارك شرب الخمر بأنه لم يشرب الخمر لا يشتغاله بما يضاده من الافعال * لان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على مالم فعله وهذا ما مرده العقل والسع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف والدم الاصلي غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ويكسبون ونحوهما * واما المدح فليس على الدم الذي ليس في وضعه وانما هو على الامتناع الذي هو مقدوره * ولا يلزم عايه قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة * لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل حقيقة فان المراد والله اعلم لم نك من المعتدين لها وترك الاحتقاد فعلي وهو كفر فكانت العقوبة بناء على الكفر * قوله * واحتج الجصاص يعني في فصل الامر بكذا * قال شمس الائمة رحمة الله بنى ابو بكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الآثار على الفور فقال من ضرورة وجوب الآثار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم التي فكان موجبا التي عن ضده بحكمه * يوضحه ان الامر طلب الایجاد فمأمور به على ابلاغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ماوجب الامر وهو الایجاد فكان حراما متباغنه يقتضي حكم الامر * ولهذا يستوى فيه ما يكون له ضدا واحدا وما يكون له اضداد لانه باى ضد اشتغل بفوت ما هو المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالتعود فيها او الاضطجاع او القيام بفوت ما امر به وهو الخروج * واما التي فانه التحريم اى التي لا تباين الحرمة و اعدام التي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام التي عنه الا ببيان ضده فيكون التي حيث ضده امر او بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امر او واحد منها لان الامر بالضد انما ثبت ههنا ضرورة التي وانما ترتفع بيقوت الامر بضد واحد فلا يحصل امر او جميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باول من البعض فلا يثبت * بخلاف جانب الامر لان اتيان المأمور به لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم التي باثبات ضد واحد فان الساعة الواحدة لا تصور فيها اثبات افعال شتى وانما تصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يخله امر به ايضا * بوضع الفرق بينهما ان مع التصريح بالتي فيجاءه ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو اتى نيتك عن الحركة * وابتعت لك السكون او انت غير في السكون كان كلاما مختلا لان موجب التي تحريم التي عنه وذلك يوجب الاشتغال بالزند والاباحة والضمير بنا فيانه * فاما اذا كان الضمير عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان قول لا تسكن وابتعت لك الحركة من اى جهة شئت او قول لا تمس وابتعت لك ماشئت من التعود والاضطجاع وكذا ثبت انه لا موجب لهذا التي في شئ من الاضداد * ولكن من اختار انه يكون امر او واحدا من الاضداد غير عين قول لا تسكن التي يقتضي امر او بضده ضرورة تحقيق حكم التي ولا يمكنه تحقيقه الا بترك التي عنه الى ضدا واحدا ثبت الامر بضدا واحدا غير عين والامر قد ثبت في الجاهل كافي واحد اتواع

واحتج الجصاص رحمه الله
بان الامر بالشيء وضع
لوجوده ولا وجوده مع
الاشتغال بشئ من اضداده
فصار ذلك من ضرورات
حكمه واما التي فانه للتحريم
ومن ضرورية فعل ضده
اذا كان له ضدا واحدا كحركة
والسكون فاما اذا تعدد
الضد فليس من ضرورة
الكف عنه اتيان كل اضداده
الا ترى ان المأمور بالقيام
اذا قد اوتام او اضطلع
قد فوت المأمور به والتي
عن القيام لا فوت حكم التي
بان قد اوتام او اضطلع
قال واجمع الفقهاء رحمهم الله
ان المرأة منهية عن كتمان
الحديث قوله تعالى ولا تحمل
لهن ان يكن من ما خلق الله
في ارحامهن ثم كان ذلك
اسرا بالانطوار لان الكتمان
ضد ما هو واحد وهو الاظهار

الكفارة * ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اشداد في التبي باجماع الفقهاء على ما قرئ في الكتاب * وقرله تعالى ولا يحملن اذ يحملن ماخلق الله في ارحامهن اى من الحيض والحبل امر بالاطهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تغير به لانها مأمورة بالاطهار * والمحرم منهى عن لبس الخيط بحديث ابن عمر رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السر اويل ولا الخفين الا ان لا يجد التخلين فيقطعها اسفل من الكمين * ولم يكن مأمورا بلبس شئ متعين من غير الخيط لان النهى عنه هو الخيط اشداد * ولا يقال النهى عنه الخيط فيكون ضده غير الخيط وهو شئ واحد فصار نظير الاطهار مع الكتمان * لانا نقول ليس للاطهار والكتمان انواع بخلاف الخيط وغير الخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالقيام مع ترك القيام فان تركه لما كان يحصل باتواع من الفعل عد القيام بماله اشداد لانماله ضد واحد * واحتج الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انه يقولون يحتم ثبوت بكل واحد من التسمين اى النهى الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهى * ادنى اى دون ما يثبت به اى بكل واحد من الامر والنهى اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصودا بنفسه فكان هذا النهى بمنزلة نهى ورد لمنى في غير النهى عنه فثبت به الكراهة والامر بمنزلة امر ورد لمنى في غير الامر به فثبت به كون المأمور به منه قرية الى الواجب * الا ترى ان النهى عن البيع وقت النداء لما كان لمنى في غيره وهو تأخير السعى او فواته اقتضى كراهة النهى عنه لاحرمته حتى بقى مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا هذا النهى لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم اجعوا على انه اذا قضى الفائة عند شيق الوقت بحيث لا يسع الاوقية يجوز ويخرج عن العهدة مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهى لما ثبت ضرورة فوات المأمور به لم يؤثر في نفسه بالتحريم واوجب الكراهة بخلاف النهى عن اداء الواجب في الاوقات الكروية فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد * قوله * واما الذى اخترناه وهو ان الامر بالثب يتنضم كراهة ضده قبله على هذا اى على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه * الا اننا نقول النهى الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والقضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاء ضده فكان ينفى ان ثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تدفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فكذا قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنس او اقوى منه وكذلك النهى يقتضى سنية الضد ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اشداد ثبت هذا القدر من مقتضى في اى اشداده بلغى يأتى به الجناذب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ورايت في بعض النسخ وكذا ان كان له اشداد اوجب ترغيبا في واحد من تلك الاشداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم منهى عن لبس الخيط ولم يكن مأمورا بلبس شئ متعين من غير الخيط واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص رحمه الله الا اننا اثبتنا بكل واحد من التسمين ادنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوى المقصود بنفسه واما الذى اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سمينا اقتضاء

هذا على ما بينا في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكفارة * ومعنى الاقضاء هنا كذا يعنى لانتيه الاقضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شيعيا بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فذلك يثبت موجب النهي والامر هنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والزغب كما يحيل للمقتضى المذكور ان بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقضاء طريق صحيح لانهات مقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه * وليس هذا نظير التعليقات فانها لا تلاءم الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عديمه قبل وجود الشرط بعدم اصلي والعدم الاصلي غير مقتضى الى دليل معدم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقضاء فاما وجوب الاقدام على الاجماع فيقتضى حرمة الترك والحكمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضاعفا اليه فذلك جلتا قدر ما ثبت من الحرمة مضاعفا الى الامر اقصاه * وذكر الشيخ ابو العين رحمه الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولا نقول انه نهي عن ضده ولا نقول انه يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضده المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام مأموره في غير فعل ارتكبه كاهو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كاهو مذهب ابى هاشم فالى حاجة له الى اتساع الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لولم يتخذ الله برجعه لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا مما يباه به جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وماله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يصاف به عليه والمكروه لا يصاف به على فعله * ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يحل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور به فاما اذا تضمن الاشتغال به تفوته لاحالة فيحتد بخبر بالنظر الى التوفيت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم الاحرام وسبب لعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وحسب لتواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقضاء هنا انه
ضروري غير مقصود
فصار شيئا عاذا كرتا من
مقتضيات احكام الشرع

على ما مر تحقيقه في باب النهي * وكونه حراما فيه لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير
 قوله * واما قوله جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اى قول الله
 تعالى ولا يحل لهن الاية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابته
 على ما زعم بل هو نسخ لقوله اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفى لانهى *
 مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ما نهى لهنى عليه السلام
 عن الزوج بل هو نسخ لقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها لهنى اوللا باحة المطلقة
 الثانية لهنى عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه ورضي
 عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية الخبير جازاهن الله عز وجل بقصر النبي عليه
 السلام عليهن بقوله عزاجه لا يحل لك النساء من بعد اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي
 اخترتك من بعد ما اخترن الله ورسوله * ثم قالت ما يشترط في حق الله عنها مامات رسول الله
 صلى الله عليه وسلم حتى احل له النساء تعني ان الآية قد نضحت * وانقضت اما السنة
 او قوله تعالى انا احللتك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وترتيب النزول ليس على ترتيب
 المصحف كذا في المطاع * فلا يصير الامر اى الامر بالاظهار * ثانيا بالنهى اى النهي عن الكتمان
 لما ذكرنا انه ليس بنهى عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروعا بل ثبت الامر بالاظهار
 باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان
 وحرمة واقضاء العدة والباحة الزوج زوج آخر وغيرها * فصار اى هذا النص
 بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالاظهار اذا مرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن
 ولذلك غلب عليهن في الاظهار بقوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر اى الكتمان
 ليس من فعل المؤمنين لكونه من باب النيانة والكذب والايمان بالله وبقائه مانع من الاجتزاء
 على مثل هذه الجريمة * وهذا اى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن مثل قوله عليه السلام
 لا تكتاح الا يشهود في ان كل واحد منهما تقى وليس بنهى قوله * وقائدة هذا الاصل
 وهو ما ذكرنا ان الامر بالنهى يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشيء يقتضى ان يكون ضده
 في معنى متقابلة ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم
 ضرورة على ما بينا * لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابته * الامن حيث تقويت
 الامر اى المأمور به يعنى انما يجعل التحريم ثابته في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات
 المأمور به فمقتضى يحرم لان تقويت المأمور به حرام * فاذا لم يفوته اى لم يفوت الضد
 المأمور به كان الضد مكروها لاجراما * ثم سياق كلام الشيخ هذا يتبع الى ما قلنا الجصاص
 في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناء الشيخ فلا
 يظهر الخلاف سمه الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم
 فيفوت المأمور به بالاشتغال بضمه في اى جزء من اجزاء الوقت حصل فحرم بالا اتفاق
 لتفويت الواجب الموعى مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تفريق
 الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله * ويكون مكروها على ما اختار الشيخ وبنى

واما قوله تعالى ولا يحل
 لهن ان يكتمن فليس بنهى
 بل لنسخه اصلا لقوله
 تعالى لا يحل لك النساء
 من بعد فلا يصير الامر ثابته
 بالنهى بل لان الكتمان
 لم يبق مشروعا لتعلق احكامه
 من احكام الشرع فصار
 بهذه الواضحة امر او هذا
 مثل قوله لا تكتاح الا يشهود
 وقائدة هذا ان التحريم اذا
 لم يكن مقصودا بالامر
 لم يعتبر الا من حيث فوت
 الامر فاذا لم يفوته كان مكروها

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه
 * والامر المطلق على التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عندنا كالضيق فلا يحرم الضد عندنا
 لعدم التقييد ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة
 التأخير كما قلنا وعنده بحر الشد لقوات المأمورة * فالخلاف في التحقيق راجع الى ان
 الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم يكشف في سر هذه المسئلة * كالامر بالقيام
 يعني في الصلوة ليس ينهى عن القعود بطريق الاصالة والقصد * فانما قد تم قام لم قصد
 صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر * ولكنه اى القعود يكره لان
 الامر بالقيام اقتضى كراهته * ولهذا اى ولان النهى يقتضى سنية الصد * ولهذا اى ولما ذكرنا
 ان النهى عن الصد والا مره بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى المدة الثانية
 بقوله تعالى يترى بعض الناس من النهى عن الزوج اى المقصود منها حرمة الزوج * لم يكن الامر بالكف
 عن الزوج الذى هو ضد الزوج النهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت اى الاختناع
 سنيته فلا يمنع تداءل المدينين * ويانه اذ ركن المدة عندنا حرمت حتى المدة ضربت
 اجلا لا قضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازاً عن الوقوع في الحرمة لانه ركن
 المدة * وقال الشافعى رحمه الله ان ركن كراهة نفسها عن الزوج والخروج والبروز لليلة لتقدير
 الكف الواجب عليها وحرمة الافصال تثبت ضرورة وجوب الكف الذى هو الركن
 * والمسئلة التى تخرج عليها ان المدينين يتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو مذهب
 معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لاتداخلان وهو مذهب عمرو على رضى الله عنهم
 * وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزواج آخر ووطئها ثم فرق القاضي بينهما يجب
 عليها عدة اخرى وتحبس باثرى من الاقراء من المدينين * وان كانت حاملا اقتضت العدتان
 بوضع الحمل وعنده يجب استيفاء عدة بعد اخضاء الاولى * وان تزوجت بالزوج الاول
 في المدة ووطئها ثم طلقها فهنا يتداخلان بالاتفاق * احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى
 والطلقات يترى بعض الناس ثلاثة فروع اى يكفون ويحبس انفسهم من نكاح آخر ووطئ
 آخر هذه المدة * وقال فيا لكم حلين من عدة تعتدونها * وقال فدين ثلاثة اشهر فثبت
 ان المدة فعل استحقاق الزوج على المرأة * والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان المدة
 مأمور بها والثابت بالامر الافصال لا الحرمات فصار ركن المدة كراهة النفس عن الزوج واخلط
 المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافصال ضرورة تحقق الكف كما في الصوم وتسميتها اجلا
 مجاز وهو في الحقيقة تقدير الركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن
 هو الكف لا يتصور كفاً من واحد في مدة واحدة لاستحالة صدور فعلين متباينين من واحد
 في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد * ولعلنا قلنا قوله تعالى
 واولات الاحال اجلن ان يرضن حلين * وقوله عز وجل فانما بلغن اجلن * وقوله
 حتى يبلغ الكتاب اجله قاله تعالى سعى المدة اجلا والاحال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس
 بنهى عن القعود قصد اى
 اذا قدم قام لم قصد صلوته
 بنفس القعود ولكنه يكره
 ولهذا قلنا ان الحرم للمنى
 عن ليس الحيط كان من
 التنقبس الا زار واداء
 ولهذا قلنا ان المدة لما كان
 معناها النهى عن الزوج
 لم يكن الامر بالكف
 مقصودا حتى اقتضت
 الاعداد منها زمان واحد

اولوا حدان فصبت عدة واحدة كن عليه ديون مؤجلة لا بأس باجل متساوية بتقضي جميع الاجال
 عدة واحدة * ولانه تعالى لما سماها اجلا والاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه
 كالاجال المضروبة في الدينون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة مضروبة لامتناع
 حكم الطلاق الى زمان اقتضائها وحكم الطلاق حل الزوج والخروج لان النكاح قد كان حراما
 على سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة مائنته عقد النكاح
 فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمان * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا
 ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة
 في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمان كانت الحرمة ثابتة
 في الحال كما كانت في حالة النكاح ثبت ان الركن فيها الحرمان والدليل عليه انه تعالى ذكر
 ركن العدة بعبارة النهي فقال ولا يخرج جن وقال ولا تفرموا عقدة النكاح والثابت بالنهي
 الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التريص في بيت الزوج لالا نه ركن لكن
 لتلا تباشر فلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن اوثان اذا دعت نفسه اليه لالا نه ركن
 اذا ركن حرمة اوثان في نفسه بل لتلا يقع في الحرام * ثم الحرمان قد يتجمع لسبب
 التضابط فيها كصيد الحرم حرام على الحرم حرمة الحرم وحرمة الاحرام وكشم الذي حرام
 على الصائم الذي حلف لا يشرب خمر الكونها خمر الكونها الذي ولصوم مولي يمينه واذا كان
 كذلك جاز ان يثبت حرمة الزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقرار بسبب الزوج حقالة
 وان ثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقالة في وقت واحد ثم ينهي الحرمان بانقضاء مدة
 واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رجها من مائه
 كمن حلف مرتين لا يتكلم فلانا يوما مؤامره يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تقضي اليمينان يوم
 واحد وكالمرأة تحرم على ازواج بتطبيقات ثلاث فان الحرمان كما تقضي باصا به زوج
 واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت
 مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فن شهدتمكم الشهر فليصمه وقوله عز وجل ثم اعموا الصيام
 الى الليل والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصف في زمان واحد بكيفيتين
 كما لا يتصف بخلو وبين * وما يدل على صحته ما ذكرنا انما نحن جعلنا الواجب كفها على المرأة
 عن الخروج والزوج ثم يحرم الخروج والزوج ضرورة الكف لم يكن انما وجب
 ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم نفية * الا ترى ان الصوم لما كان كفها لم يكن الا كل
 ولا الترتب ولا جاع الامل حراما في نفسه واذا فعل لا يأثم اثم الاكل والشرب الحرام
 والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر واوثان ياثم اثم افساد الصوم حتى كان
 اثم الكل واحدا وهنسا ياثم اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت
 وجومت حتى وجب الحد على اصله فعمل ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف من الفعل
 الحرام واذا لم تكف لم تأثم اثم ترك الكف فهذا دليل على ان المقصود الركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان الكف
 وجب بالامر مقصودا به

بإخلاف الصوم * وأما التريص فمناه الانتظار والتريص بضمها أن يحملها على الانتظار وهو توقف الكيفية امر في الثاني لأنفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل أو مطر أو إدراك غلة أو نحوها فيكون بمعنى الأجل وإذا صار المقصود من الانتظار أمرا آخر لأنفسه صلح الواحد لأعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم الناس وزوال حرمان بإيمان موثقة يوم * وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمان وقد سلنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمان كثيرة إقامة لمحذور المدة لأركانها والله اعلم كذا في الأسرار * قوله * ولهذا أي ولأن الأمر بالشيء * بوجوب كراهة ضده إذا لم يؤد إلى التوفيت لا تحريمه قال أبو يوسف رحمه الله إن من مسجد على مكان نجس لا تقصد صلواته لأن السجود على المكان النجس غير مقصود بالشيء لأن النجس عنه ثابت بالأمر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى وإمجدوا إذا المراد منه السجود على مكان طاهر بالإجماع وهذا أي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات الأمور به لأنه يمكنه أن يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا * ولهذا أي ولأن الأمر بالشيء لا يوجب تحريم ضده إلا إذا حصل التوفيت به قال أبو يوسف رحمه الله أحرام الصلوة لا يقطع بترك القراءة في مسائل النفل وهي فمائل مسائل لأنه مأمور بالقراءة غير منهى من تركها قصدا بل اقتضاه ضرورة فلا يكون الترك حراما إلا بقدر ما يحصل به توفيت الأمور به وهو القراءة وفواتها تحقق في الشفع الأول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسد ادأؤه فاما احتال اداء شفع آخر بهذه الصيغة فلم يقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق الصيغة حتى صحيمه قاطبة لبناء شفع آخر عليها وإن فسد اداء الشفع بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان الصيغة كما إذا فسد الفرض بترك القراءة ولأن الصيغة صححت قبل الإداء شرطا للاداء فلا يطل بفساد الاداء بمزلة الطهارة * ولا يزم معنى على أبي يوسف أن الصوم يبطل بالأكل والكلبية وإن لم يوجد الأكل إلا في جزء منه مع أن الصيغة لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الأمر بالكف لأن ذلك الفرض وهو الصوم تمتد حتى كان الكيل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفقوا له لاجتماع لفوات امتداده كما لا يمكن أن فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفقوا له وإن قل * فاما النفل مكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في أحد الشفعين لا يؤثر في الآخر * ولهذا قلنا أي ولما ذكر أبو يوسف رحمه الله أن الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا إن عند أبي حنيفة ويمتد رحمه الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو أعاده لا يشتبه لأن السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعلا لنجس * بحكم الفرضية أي فرضية وضع الوجه على الأرض في السجود بمزلة حامل النجاسة لأن السجود يتأدى بالوجه والأرض أذهو عبارة عن وضع الوجه على الأرض والأرض إذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس كالحامل له بمزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن جل النجس مأموره في جميع الصلوة بدلالة

ولهذا قال أبو يوسف
رحم الله أن من مجد
على مكان نجس لم تقصد
صلواته لأنه غير مقصود
بالشيء وإنما المقصود بالأمر
فعل السجود على مكان
طاهر وهذا لا يوجب
فواته حتى إذا أعاد على
مكان طاهر جاز عنده
ولهذا قال أبو يوسف أن
أحرام الصلوة لا يقطع
بترك القراءة في مسائل النفل
لأنه أمر بالقراءة ولم يمتنع
تركها قصدا فصار الترك
حراما بقدر ما فوات
من الفرض وذلك لهذا الشفع
فاما احتمال شفع آخر
فلا يقطع به ولا يزم أن الصوم
يبطل بالأكل لأن ذلك الفرض
يتمد فكل ضده مفقوا دائما
ولهذا قلنا أن السجود على
مكان نجس يقطع الصلوة عند
أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله

قوله تعالى وثيابك فطهر أى للصلوة على ما قيل وقد عرف ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن أكثر من تعلقها بالثوب فثبت الكف مطلقا وبالسجود على المكان النجس يموت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأمورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا لله ثم النجاسة اذا كانت في موضع البدن أو الركبتين لا يمنع من الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع البدن والركبتين والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع البدن والركبتين مثلها في موضع الوجه واكثر ما في الباب انه بدا من وضع البدن والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما لو لبس ثوبين في أحدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلاته وان كان له منه بد * فاشيع بقوله صار مستحلا للنجس بحكم الفرضية اشارة الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع من اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويحتمل قلنا فاما وضع البدن والركبتين فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حل النجاسة * بخلاف الثوبين فان اللابس للثوب مستعمله حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا للنجاسة لا محالة ففسد صلاته كما لو كان يسكنه يده فاما المصلي فليس بحاملا للنجاسة حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة وجهما الله ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع من الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الاربة على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز * والجواب عنه انه اذا وضع الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة أو الركوع كان مؤديا لفرض بالكل والجبهة والانف أكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز * قوله * ولهذا قال محمد أى ولان الفرض المندى يموت بطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة يقطع بترك القراءة في التفلو وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها مع كونها ركنا شرط صحة الافعال لا اعتبار لها بموتها في الشرع قال عليه السلام لا صلوة الا بقراءة الا ترى انه لو اختلف ما يبعد ما رفع رأسه من السجدة الأخيرة وقضى فرض القراءة في محلها فسدت الصلوة عندنا لقوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح في حق الاهل لافي حق غير الاهل والامى ليس باهل * وانما ثبت انها فرض دائم يتحقق القوات بالترك في ركعة ويقسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة بما احتج به محمد رحمه الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا وجدت في احدى الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

وهو ظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل مستملا له بحكم الفرضية والتطهير عن محل النجاسة فرض دائم في اركان الصلوة في المكان يضاهي صيرضه مفوتا للفرض ولهذا قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة يقطع بترك القراءة في التفل لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما على ما عرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة اداء الركن مع النجاسة وقال ابو حنيفة رحمه الله الفساد بترك القراءة في ركعة ثابت بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واقا ترك في الشفع كله فقد صلا القسامة طوعا به بدليل موجب فلم يتعدى الى الاحرام

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام لاصلوة الا بقراءة يقتضي ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يندى الى الاحرام قلنا بقاء الصلوة حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقلنا فساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب * فلي ما ذكرنا نخرج المسائل * فاذا قرأ في الاولين لاغير * او في الآخرين لاغير * اوفى الاولين واحد في الآخرين * اوفى الآخرين واحد في الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق * ولو قرأ في احدى الاولين لاغير * او في احدى الاولين واحد في الآخرين كان عليه قضاء ركعتين عند محمود قضاء الاربع عندهما * ولو قرأ في احدى الآخرين لاغير * ولم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند أبي يوسف وقضاء ركعتين عندهما * قوله * ولهذا اى ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يندى الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحهما الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيها لا يقطع به الاحرام حتى لو نوى الإقامة يتم صلوة اربعاً وقرأ في الآخرين * وقال محمد رحمه الله صلوة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة مؤثر في قطع الصلوة عنده فصار ظهر المسافر كغير المقيم ثم الغير يفسد بترك القراءة فيها اوفى احديهما على وجه لا يمكنه اصلاحه فكذا الظاهر في حق المسافر اذا تكبر لنية الإقامة في رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعاً من تعدى الفساد الى الاحرام لم تقصد الصلوة فان صلوة المسافر يمرض ان تصير اربعاً بنية الإقامة فكان الترك مؤثراً محتملاً لوجوده وجود القراءة في الآخرين بنية الإقامة ونية الإقامة في آخر الصلوة ثباتها في اولها ولو كانت في اولها لم تقصد صلوة بترك القراءة في الاولين فهنا مثله بخلاف غير المقيم لانه ليس يمرض ان تصير اربعاً * يبنى عليه فروع يطول تعدادها * مثل الاعتكاف فانه يطل بالخروج من غير ضرورة لان البث الدائم يقطع به كالصوم بالاكل * ومثل الصلوة يطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فذكره ولا تقصد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى القوات * وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمور به وهو الاشارة الى الفقير لم يفوت ولكن يكره لانه اخذ شياً بالاداء الى النقي لاتصال النقي بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب فقال

باب بيان اسباب الشرع

اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات * قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسباباً تضاف اليها والموجب الحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الانجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الثرائع ان اوقات الصلوات اسباب لوجوب العبادات * وقال جمهور الاشرعية العقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فالعبادات

ولهذا قال في مسافر ترك
القراءة ان احرام الصلوة
لا يقطع وهو قول ابي يوسف
رحمهما الله لان الترك مؤثرد
محتمل للوجود. لاحتمال
نية الإقامة فلم يقطع بفساد
قصار هذا الباب أصلاً يجب
ضبطه ببنى عليه فروع يطول
تعدادها والله اعلم بالحقائق
باب بيان اسباب الشرائع
اعلم ان الامر والهي

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه * وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه ثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل ملة ويكون ذلك اشارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمكين في ذلك بان الوجوب للاحكام والشارع هو الله جل جلاله كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفه الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف النير بها كصفة الضليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها * وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السلية باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا ينظر اثرها في الحال * الا بالاسباب والآلات فيكون علمها في تيمم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام كما في الجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انتفاكها عن الاحكام كما في الملل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقيق الاسباب في حقه * وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تنظيها وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه * وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجاع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واطافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس التسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما * فاجلدوهن ثمانين جلدة * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فلي هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا * واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع لعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والوجوب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فيعمل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى * النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا * فمن انكر جميع الاسباب وعطلها و اضاف الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجاع وصار جريا خارجا عن مذهب السند والجماعة

ومن انكر البعض واقرب البعض فواجهه ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم يجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل * وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاعلم * لانا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الایجاب لا يتصور الا من مفروض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطرزا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافته الى غيره فان من قبل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشيع يحصل بالطعام وازرى بالدم ثم يضافان الى الملعون والساقى فكذا هذا * وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاعلم ايضا لانا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك لا يفتسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا يجعل الله تعالى * واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فاعلم لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا يثبت الخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء * ولان في ايجابها عليه حربا لاجتماع عبادات كثيرة عليه الطول مدة بقاءه في دار الحرب مادة فينقطع عنه دفعا للفرج والتقصير لندره ملحق بالكثير وبا في الكلام مذكور في الكتاب * قوله * على الاقسام التي ذكرناها من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيداه وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضيق او التخيير وغيرها * اما يراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثلاثة قبل الخطاب * وادؤها تأكيد بمعنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر * لا ترى للاسباب في ذلك اى في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسي فان لهما اثرا في اثبات الملوك بحيث لا يتخلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق * واما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب الذي هو فعل الله تعالى كان فيها عنا وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند اقتراع زمان الوحي فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهي في الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعني لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل ثبت بدون اختياره كما ثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا يفتك عن اختيار العبد اعني به انه انما ثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا * والمحال ان اصل الوجوب ثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء وجوب الاداء ثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعني قدرة الاسباب والاكلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفصل * ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم في النهي لان العبد لا يخاطب باداء النهي عنه * لانا نقول الواجب بالهي انتهاء العبد عما نهى عنه فانهاؤه وامتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التي ذكرناها
انما يراد بها طلب الاحكام
المشروعة وادائها وانما
الخطاب للاداء ولولاه
الاحكام اسباب تضافه
الهاشمية وضمت تيسيرا
على العباد وانما الوجوب
بايجاب الله تعالى لانه
للاسباب في ذلك وانما
وضمت تيسيرا على العباد
لما كان الايجاب غياقتسب
الوجوب الى الاسباب
الموضوع وثبت الوجوب
جبرا لا اختيارا لمبدئي
الخطاب بالامر والنهي
للاله بمنزلة البيع يجبه
التمن ثم يطلب بالاداء

لوجب التهيؤ قوله ﴿ ودلالة صحة هذا الأصل أى الدليل على صحة هذا الأصل هو ان
 نفس الوجوب بالسبب وجوب الاداء بالخطاب اجاعهم ﴾ وهو جواب عما يقال نحن
 لانهم ايجابا من الله تعالى بالا امر فهم عرفتم وجوب العبادات بالاسباب ﴾ فقال عرفنا
 ذلك باجتماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل النائم في وقت
 الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه ﴾ وكذا المنهي عليه والمجنون عندنا
 يؤاخذان بالقضاء بعد الاثابة اذا لم يزد الاغما والمجنون على يوم وليلة في الصلوة ولم يستغرق
 الجنون الشهر في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن القايث من عند من وجد منه التغويث
 كضمان المتلفات ولولا التغويث لما وجب القضاء ولو لا الوجوب للتصور التغويث ولا يقال
 ذلك ابتداء عبادة يجب بعد الانتباه او الاثابة بخطاب جديد توجه عليه ﴾ لانا نقول يجب
 رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض الماروعيت فيه
 شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت ﴾ الا ترى ان الصلوة متى
 لم تجب في الوقت لا يجب قضائها بعد خروجها كالنكاح والصبي والمخاض اذا اسلم او بلغ
 او ظهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث
 وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا ﴾ واعلم
 ان قوله وجوب الصلوة على المجنون ينبغي ان يقرأ بارفع على الابتداء او عطف على اجاعهم
 لا بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم
 ولدخل وجوب الصلوة على المجنون والمنهي عليه تحت الاجاع ايضا كوجوبها على
 النائم ﴾ وهو ليس بجمع عليه فان عند الشافعي لا تجب الصلوة على المجنون والمنهي عليه اذا
 استغرق الجنون والاضغاء وقت الصلوة وحيث لا يصح الاستدلال بهاتين المستلثين على الخصم
 ﴾ الا اذا كان الكلام مع من انكرسية الاوقات فصلوات من اصحابنا فيستقيم ان يقرأ بالجر
 عطف على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمستلثين ايضا ويكون المراد من الاجاع اتفاق اصحابنا
 خاصة دون اتفاق الجميع ﴾ وقوله وكذلك الجنون اذا لم يستغرق مذهبا ايضا دون مذهب الشافعي
 ﴾ وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي والمجنون وبوجوب كفارات الاحرام والقتل مع
 ان الخطاب عنهما موضوع للاجاع ﴾ وقالوا اى التقية جمعا بوجوب العشر وصدقة الفطر على
 الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والراس الذى يموه مع ان الخطاب
 عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منها
 ﴾ ويثبت الحق لقرىب عليها عند دخوله في ملكها بالارت لثقرر السبب وهو الملك
 وان كان الخطاب موضوعا عنهما ﴾ الا ترى ان الاداء لما وجب يلزم عليهما وانما جعل على الولي
 ﴾ قال شمس الاثر حجة الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولا تفسدوا الاموال
 دلنا على ان المراد اقيموا الصلوة التي اوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلتم فيها لها وادوا الزكوة
 الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اذا لم تكن اقمها من الخطاب بادا ما نحن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا الأصل
 اجاعهم على وجوب
 الصلوة على النائم
 في وقت الصلوة والخطاب
 عنه موضوع وجوب
 الصلوة على المجنون اذا
 القمع جنونه دون يوم وليلة
 وعلى المنهي عليه كذلك
 والخطاب عنهما موضوع
 وكذلك الجنون اذا لم يستغرق
 شهر رمضان كله والاضغاء
 والنوم وان استغرقه لا ينتج
 بهما الوجوب والخطاب
 عليهما بالاجاع وقد قال
 الشافعي رحمة الله بوجوب
 الزكوة على الصبي وهو
 غير مخاطب وقالوا جميعا
 بوجوب العشر وصدقة
 الفطر عليه فلم يرد الجملة
 ان الوجوب في حقهما مضاف
 الى اسباب شرعية غير الخطاب

﴿ قوله ﴾ وإنما يعرف السبب ﴿ ثم بين الشيخ إمارة كون الشيء سبباً فقال إنما يعرف السبب بنفسه الحكم أى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحنج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به أى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونَه ويتكرر تكرره ﴿ لأن الاصل فى اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سبباً للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف اليه كقولك كسب فلان أى حدث بفعله واختياره لأن الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لأنه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلاً ما للشرط قائماً بمضاف اليه لأنه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازاً والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز ﴿ وتحقيقه ان الاضافة لتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لأن الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى احتص في نفسه تعرف فإذا قلت جادى غلام كان نكرة لشيوخه فى الغلمان ولو قلت جادى غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ﴿ ثم اختصاص الشيء بغيره فديكون معان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص السيد بزيد في قولك يزد يد بمعنى الجزية وقس عليه ﴿ ثم تعرف الصلوة والصوم بإضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجباً بما اضيف اليه ﴿ او بمعنى الشرطية على معنى ان الواجب ثبت عنده ﴿ او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل فى هذا الوقت ﴿ ثم ترجيح معنى السببية على الشرطية والظرفية لأن مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والواجب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت ﴿ واعترض الشيخ ابو المين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لأن اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا يفهمونها منها البتة وإنما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف ﴿ وكذا الاضافة الى غير الله تعالى فى اللغة شائع ولو كان وضع الاضافة دالاً على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عز وجل حقيقة لتأديها الى الشبهة فى الاحداث ﴿ وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله فثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث ﴿ وكذا ما استدلل به من قولهم كسب فلان وتركته بوجوب بطلان هذا الكلام لا تصححه لأن الكسب قد يكون عبداً وجارية وداراً وضيعة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجوداً من الكاسب والتارك فكيف تصور حدوثها به ﴿ ولو كان هو اسبق وجوداً منها فالى تصور حدوثها به ﴿ ولوقيل كان ملكها حادثاً بسببه تقول لم يضاف اليه الملك إنما اضيف اليه اميلتها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف الیه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فيبطل هذا الكلام ﴿ قال ثم فى قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان حدوثهما باحداث الله

وانما يعرف السبب بنفسه
الحكم اليه وتعلق به لان
الاصل في اضافة الشيء الى
الشيء ان يكون سبباً له حادثاً به

تعالى عند مباشر فالعبد واكتسابها بما هو متعلقان بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثها الى الزمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجودها حادثا بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ليست بمحاذية بالوقت ولا يصح اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فالتك لو قلت وجوب الوقت كان فاعدا لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم منه حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة والعيب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما تنصف بالوجوب ليس بمحادث او كان الوجوب هو المضاف او ما تنصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما طويلا الى ان قال والوجه الصحيح لتزجيم جهة السببية على جهة الشرط والظرف ان يقول ثمرة الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشترك فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قولا صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما فيخص كل واحد منهما بصفة لا يشترك فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده في الوقت واما وجوبه او وجوبه فيه وجانب الوجود منفرد والاختصاص بهذا الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من القضاء والنذور والتوافل والسنن والرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا يتحقق الوجود فان نية النفل عن يعلم انه من رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه عند ابي حنيفة رجة الله وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جهة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف بقينا فاما الوجوب بالوقت اوفيه تتحقق فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق السببية او بالشرعية ثم يرجع جانب السببية على الشرعية لان الحكم اقوى اختصاصا وأكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق الجواردة كافي للظرف فكان اتصال اثبوت والوجود اقوى وكذا تعلق الحكم بالسبب بشئ واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق بالشرط بالحكم فانه لا يحمل شرطا لاثبوت الحكم بل جعل لا لتعاقد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم اختصاص الحكم بالسبب حقيق بالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من الاختصاص والله اعلم بقوله وكذلك اذا لازم دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء الشيء وتعلقه وتكرره وتكره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلا تكرر الحكم بتكرر شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يتجمله وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبد تصدق من مالي بدينهم اذا سميت او اذا دلتك

وكذلك اذا لازم تكرر
يتكرر مدله مضاف اليه

الشمس لا يقتضى التكرار كالوقال تصدق من مال ب درهم مطلقا على ما مر بهاته والتكرار ثابت
ههنا تعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر
الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فلهذا تكرر اسبابها ﴿ قوله ﴾
فاذا ثبت هذه الجملة ﴿ ولما ثبت الشيخ ان للشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ
بيلين سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات ﴾ فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
اى الايمان الذى هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده ووجوده بجل جلاله ﴿ وباسمائه
مثل الصليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى ﴾ وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة
وجميع صفاته العلى والبله بمعنى مع والاسماء بمعنى السميات يعنى يصدق بقلبه ويرى بلسانه
انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل ﴿ وان له اسما كاملة اى سميات يصح اخلاقتها على ذاته
على الحقيقة كما يصح اخلاق العالم على زيد مثلا وهى قائمة بالواصف ووصف للوصوف
وان له جل جلاله صفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدمت اسمائه
وتزهدت صفاته لا يازع الحسنة انه جسم وان صفاته حادثة ولا كما ذهبت المظلة
والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته ﴿ مضاف الى ايجابه
اى ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات ﴾ لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر منسوب
الى حدث العالم يسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول
الى معرفة الايجاب بواسطته يسيرا للامر علينا ﴿ وقطعا لجميع المعادين اذ لو لم يوضع له سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الارام عليه فوضع السبب الظاهر اراما للسمجة
عليه وقطعا لشبهة بالكيفية ﴾ ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا ربما احتجبوا يوم القيامة
وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فذلك لم يؤمن بك فيعمل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا
لإيجاهم ﴿ ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما
يدلان على الصانع والحدث فيستدل بما على ان له محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها
عن النقصه وانوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر ﴾ واليه اشار عمر
رضي الله عنه فى قوله البقرة تدل على البعير * واثار الشئ تدل على المسير * فهذا
الهيكل العلوى والمركز السفلى اما لا يدل على الصانع العظيم الخبير * وهذا السبب
يلزم الوجوب يعنى لا شك عن الوجوب ولا الوجوب منه لان المراد من كونه سببا انه موجب
لفعل العبد وهو التصديق والافرار ولا يتصور وجوب الفعل الا على من هو اهله اذ الحكم
لا يثبت بدون الاهلية كالا يثبت بدون السبب ولا وجود لمن هو اهل وجوب الايمان على ما
اخرى الله به متناهلا والسبب يلزمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث فى شئ
من الاوقات * والانسان المقصود به اى يخلق العالم او بالتكليف وغيره من الملك والجن
من يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا
وجوب الايمان بالله تعالى
كاهو باسمائه وصفاته مضاف
الى ايجابه فى الحقيقة لكنه
منسوب الى حدث العالم
يسيرا على البادى وقطعا
موجب للمعادين وهذا سبب
يلزم الوجوب

ووحدياته وصفاته الكاملة كأيدل عليه العالم الأكبر فكان وجوب الإيمان دائماً بشواهد
سببه غير محتمل للفنخ والتبديل وكان الشيخ أنما ذكر قوله لا نألفني به كذا جواباً عما يسأل
كيف يصلح حدوث العالم سبباً للإيمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امرأزل
يستحيل أن يتعلق بسبب ويزم منه تقدم المسبب على السبب أيضاً ﴿ قال لافني به أنه سبب
للوحدانية وأما نفي به كذا ﴾ وذكر في بعض الشروح أنه جواب عما يقال الإيمان يوجد بتوفيق
الله تعالى وهدياته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم أن يجعل
حدث العالم سبباً لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال إنما يجعله سبباً لفعل العبد لا لفعل الله عز
وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي أن يقول لافني بهذا أن يكون سبباً لتوفيق الله تعالى
وهدياته وأما نفي به كذا والوجه الأول أوفق لنظم الكتاب ﴿ قال قيل ﴾ مامنى قوله على
ما جرى به سنته أنه يذكر فيما يمكن أن يكون الأمر على خلاف المذكور وهنا لا يمكن أن ينفلت
السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا القفط في عامة الكتب
في هذا الموضع ﴿ قلنا ﴾ ذكر في بعض الشروح أن معناه أنه تعالى خلق من هو أهل لوجوب
الإيمان عليه مع وجود أشياء آخر من السموات والأرض وغيرها وكل ذلك سبب لوجوب
الإيمان على من هو أهل له وإن كان يتصور وجود من هو أهل لوجوب بدون هذه الأشياء وهو
مع ذلك يكون سبباً لوجوب الإيمان عليه لكونه طالما ينسب فغ وجود هذه الأشياء يتكرر أسباب
وجوب الإيمان ﴿ والوجه الثاني ﴾ يقال معناه أنه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم لوجوب
سبباً وأما على إيجابه الذي هو ضله مع أنه يمكن أن يجعل شيئاً آخر سبباً وإمارة على إيجابه
الإيمان لا يكون ذلك الشيء لازماً لوجوب كإفضل كذلك في حق الصوم والصلاة فإن الوقت
الذي هو سبب ليس يلزم لوجوب فإن الوجوب ثابت بعبد مضى الوقت وانقضاء
الشهر ولكنه جل جلاله أجرى سنته أن يكون سبب الإيمان شيئاً دائماً ملازماً للوجوب ليدل
على دوام الوجوب في جميع الأحوال ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا أي ولأن السبب يلزم من هو
أهل له ﴿ قلنا أن الإيمان الصبي العاقل صحيح وإن لم يكن مخاطباً بإدائه الإيمان في الحال ولا مأوراه
﴿ لأن الإيمان مشروع بنفسه لا يحتمل أن يكون غير مشروع ﴾ وقد تحقق سببه في حقه ﴿ ووجد
ركنه وهو التصديق والأقرار عن معرفة وتمييز بمن هو أهله وهو الصبي فوجب القول بصحته
كما إذا ثبت ثباً لأحد أبويه ﴾ أما تحقق السبب فظاهر وأما وجود الركن فكذلك إذ الكلام
في صبي عاقل مميز ينظر في وحدانية الله تعالى بالجمع وقد ضم الأقرار بالاسان إلى التصديق
بالقلب ولهذا صحته وصحته بإعمال البشر عند الخصم ﴿ وأما الأهلية فلأن الإيمان قد يتحقق في
حقه ثباً لأحد أبويه ولو لم يكن أهلاً لتحقيق ذلك في حقه أصلاً فبعد ذلك امتناع صحة الاداء
لا يكون الإيجاز شرعي والقول بالخبر عن الإيمان بالله تعالى محال فلا يتصور أن يرد الشرع
به فوجب القول بصحته ضرورة ﴿ ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال فإن الكافر إذا أراد أن يسلم فأمره على أن لا يسلم

لأنه لا نفي بهذا
أن يكون سبباً لوحدانية
الله وأما نفي به أنه سبب
لوجوب الإيمان الذي هو
فصل العباد ولا وجوب
الأعلى من هو أهل له
ولا وجود لمن هو أهله
على ما جرى به سنته
الأن والسبب يلزمه لأن
الإنسان المقصود به وغيره
تميزه الإيمان به عالم بنفسه
سمى طالما جعل علماً
على وجوده وحدانيته
ولهذا قلنا أن الإيمان الصبي
صحيح وإن لم يكن مخاطباً
ولأنما مورا لاه مشروع
بنفسه وسببه قائم في حقه
دائم لقيام دواء من هو
مقصود به وصحة الاداء
تبقى على كون المؤدى
مشروفاً بمد قيام سببه
تميزه أهله لأعلى لزوم ادائه
كتحصيل الدين المؤجل
وأما الصلوة فواجبة
بإيجاب الله تعالى بلا شبهة
وسبب وجوبها في الظاهر
فحقها الوقت الذي تسبب
وجوبها في الظاهر في حقها
الوقت الذي تسبب إليه

ولا تتكلم بكلمة الا سلام رخص له التأخير * والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يثبت على كونه للمؤدى مشروعا بنفسه بمقدام سيده من اهله لاعلى لزوم ادايه اى المؤدى كالدين المؤجل صم اداؤه قبل حلول الاجل لقرن سيموان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال وكالمسافر والمريض اذا صام في حال السفر او المرض صم الاداء لتحقيق السبب في حق الاحل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر * قوله * وما بين هذا اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بإيجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بإيجاب الله تعالى وملكت المال الثامى سيده فرق * وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثاني الى الاسباب دون القسم الاول * وقوله وليس السبب بصله جواب عما قالوا لاتأثير للوقت في إيجاب العبادة ليكون سببها كما للمال فله تأثير في إيجاب المواتة ولجناية اثر في إيجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل الممد الذى هو جناية فقال ليس السبب بصله عقلياً ليشترط التأثير ليجتنب الكسر مع الانكسار بل هي علة جملة وضما الشارع اشارة على الإيجاب فلا يشترط ليجتنب التأثير * وذكر الشيخ رحمه الله في بعض نسخة في اصول الفقه في هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تأثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه * قال ومثال هذا اصال العباد فان الاصل في فعل العبد لولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لحرار التواب في الآخرة فكذا ههنا * والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة لثما اضيفت الى الوقت بحرف اللام ويكونها * قال الله تعالى اتم الصلوة لدلوك الشمس نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام لتعليل والاختصاص كما قال فظهر للصلوة وتأهب لفتنه وقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه وخرج فلان قدوم فلان يعنى قدوم فلان سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر * واما الاضافة بدون اللام فاجامعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات قال صلوة الغبير و صلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالدان الاصل في الاضافة ان تكون باخص الاوصاف وخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص * ويجمع قوله وبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد ثبت مجموع ما ذكرنا انه سبب * وعبرة شمس الاثمة لهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت يجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء لخطاب (فان قيل) لانهم من وجوب العبادة متى سوى وجوب الاداء لا خلاف ان وجوب الاداء لخطاب فالذى يكون واجبا بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع فلاقى غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وان هذا في الصوم فانه مشروع فلاقى كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت معناه وجد الخطاب

وما بين هذا وبين قول
من قال ان الزكوة تجب
بإيجابه وملكت المال سيده
والقصاص يجب بإيجابه والقتل
الممد سبب * فرق وليس
السبب بصله والدليل عليه
انها اضيفت الى الوقت
قال الله تعالى اتم الصلوة
لدلوك الشمس قال النسبة
باللام اقوى وجوه الدلالة
على تعلقها بالوقت وكذلك
قال صلوة الظهر والفجر
وعلى ذلك اجماع الاجه
ويتكرر بتكرر الوقت
وبطل قبل الوقت اداؤه.
ويصح بمدهجوم الوقت
وان تأخر لزومها فقد قدم
ذكر احكام هذا القسم
فيما يرجع الى الوقت

بالاداء لوجود شرطه وهو التحكى من الاداء اولم يوجد * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وتوله عليه السلام صو موازيتيه ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون الوقت وهي ليست بعله بالاجماع فلم يدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر * قلنا فنحنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب للصوم ججع الشهر ام نحنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم * فان قلتم بالاول فقد اقرتم بطلانه * وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينفي وضعا ودلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيت ما يعرف كل جاهل بطلانه * وان قلتم لا بقدا بطلم الاستدلال بالخبر * وكذا في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ايش نحنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك * فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قلتم بالثاني فقولوا اي دلالة في الدلوك الذي هو فصل الشمس في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة شتى بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيه دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاقى الامر بين ادعيتكم بانه ولن تقيدوا عليه * قال ثم ورود الحديث لبيان ان الصوم الامور به في الشرع بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يؤدي في الشهر بمدد ايامه في الزيادة والنقصان وبني الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا اعتبر الوصول الى معرفة العدد برؤية الهلال فيستند تكمل العدة ثلثين يوما لقاء لما كان على ما كان لبيان العلة الموجبة للصوم * وكذا قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله تعالى اقم الصلوة لالبيان السبب * وبحجى اللام للوقت كثير شائع في الشرع واللفظ قال عليه السلام المستحاضة توضع لكل صلوة اي لوقت كل صلوة وقالت الخنساء (شعر) تذكر في طلوع الشمس سجرا * واذكره لكل مغيب شمس * اي لوقت مغيبها * ويمكن ان يحاب عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل بتكرار الحكم عند تكرره وازدادة الواجب اليه شرعا وعرفا فحصلت على التعليل * وما ذكر من الترددات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت للصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها على الزمان الذي وجد قبيل صيرورة الظل مثلا او مثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا (قوله) وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصابه اي وجوب الزكاة في ذلك المال مثل عشرين مثقالا في الذهب ومائتي درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في الغنم * مضاف الى المال والفقير قال عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم وقال عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنا والفقير لا يحصل باصل المال ما يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقدر بالنصاب في حق الكل * ونسب اليه بالاجماع فيقال زكاة المال يتضاعف تضاعف النصب في

وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصابه لانه في الشرع مضاف الى المال والفقير لا يتسبب اليه بالاجماع ويجوز تصجيلها بعد وجود ما يقع به التي غير ان التي لا تقع على الكمال والبسر الاجمال وهو تمام ولا تمام الا بالزمان فاقم الحول وهو المدة الكاملة لاستتمام المال مقام الغنا وصار المال الواحد يتجدد الغنا فيه بمزجة المتجدد بنفسه فيكرر الوجوب متكرر الحول على انه منكره بنكره المال في التقدير

وقت واحد ايضا * ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الفتي وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك مادون النصاب فعمل الزكاة ثم تم له ملك النصاب وحل الحول لا يوجب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب * وقوله غير ان الفتي جواب عما قبل لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الفتي ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتأخر الى مضي الحول * قال اصل الفتي وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكمله يتوقف على التمام لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن تاما تقبضه الخواص لمعالجة عن قريب واذا كان تاما تعين التمام لدفع الخواص بقي اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الفتي وييسر عليه الاداء منه فشرط التمام لوجوب الاداء تحقيقا للفتي واليسر الذين بنيت هذه العبادة عليهما ولا تمام الا بالزمان فاقبح الحول مقام التمام لانه مدة مستجمعة لفصول الاربع المختلفة التي لها تأثير في حصول التمام عين الساعة بالدرو النسل ومن اموال التجارة تاريج زيادة القيمة فثبت الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول شرطا لوجوب الاداء * ثم يلزم على ما ذكرنا ان تكرر الشرط لا يكرر الواجب وقد تكرر الواجب ههنا في مال واحد اعتبارا بالحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد التمام فيه بمنزلة التجدد بنفسه لان المال بوصف التمام صار سببا لوجوب فيكون تجديد بمنزلة تجديد المال كالأرض في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة التجدد بتجدد المؤنة فضرنا ان تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديرا * قوله * وسبب وجوب الصوم يعني صوم شهر رمضان واللام للعهد ايام شهر رمضان * اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضى الامام ابى زيد وشمس الأئمة والشيوخ المصنف وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويكرر تكرره وينصح الاداء بعدد خول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك * فذهب الامام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والايال متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والايال وانما جملة الشرع سببا لظهور فضيلة هذا الوقت وهي ثمانية للايام والايال جميعا والبديل عليه ان من كان مقيما في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يزمه القضاء ولو لم يقرر السبب في حقه بعاشد من اشهر في حال الاقامة لم يلزمه القضاء * وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يزمه القضاء * وكذا نية اداء الفرض تنصح بعد وجود البلية الاولى بفروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تنصح الا ترى انه لو توى قبل غروب الشمس لا يصح نية * ويؤيد قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس * ولا يصح قول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم في آخر الوقت يزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فلم ان اليوم سببه بدلالة نسبه اليه وتعلقه به وتطبيق الحكم بالشيء شرطا لدليل على انه سببه هذا هو الاصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فليل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافرين وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على من يبلغ في بعض شهر رمضان وكافر مسلم قدر ما ذكره لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد مررت احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا لو اسلم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال او قبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لاشتطاع احتمال الاداء في الوقت * وذهب القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان دون الباقى اى الجزء الاول الذى لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب في الشهر اشبه متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بشئ لاختصاصه بشرائط وجوده وانقراضه بالارتفاع عند طرؤ الناقض كالصلوات في وقتها بل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ووجوب مجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادته هي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح له صوم لاداءه لاقضاء الماضي ولا تقلا واذ كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدته وذلك الطريق الذى قلنا * ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الانجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت لما في الاداء من سبب وجوبه فلما ان الاسباب هي الايام دون الباقى وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا لاداءه اى محله كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه ظرفا ههنا ان الواجب يؤدي فيه لان الوقت يفضل عن الاداء * واما الجواب عن كلام شمس الاعنة فهو ان شرف الباقى باعتبار شريعة الصوم في ايامها فكان شرفها تابع لشرف الايام او شرفها باعتبار كونها اوقاتا لقيام رمضان وكلا منا في شرف يحصل باعتبار السبب وذلك بان يكون محلا لاداء سببه * واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذى لم يقف الا في جزء من الليلة فلا نه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا لمخرج واعتبر المخرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد * واما جواز التبة في الليل فباعتبار ان الليل جعل كالبال يوم في حق هذا الحكم ضرورة تغذر اقتران التبة بالوجزاء الصوم الذى هو شرط على ما بينا في مسألة التثبيت فاقبعت التبة في الليل مقام التبة المقررة بالوجوب ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم * هذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به وجودا ولهذا اى ولا ن كل يوم سبب لوجوب صومه * وقدمت احكام هذا القسم ايضا كاحكام الصلوة في باب تقسيم الماء مורה في حق الوقت * قوله * وسبب وجوب صدقة الفطر رأس مائة درهم من كل يوم سبب لوجوب مؤنته بولائه اى بسبب ولائه عليه مثل التزويج والاجارة وغير ذلك * اذ اليه معنى مع * ومعنى الولاية تنفيذ القول على الفريضة الفريضة او ابى * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا وعند الشافعى رجحه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر * وذكر غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعى بدليل اضافتها اليه بصل صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرار الوقت في رأس واحد * ولكننا نقول الاصل في هذا الباب رأسه والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالكاً رأسه ووليده كذا الصدقة وكذا رأس غيره لم يلحق برأسه عن نفاذ رأس بسبب المال كيقول الولاية ليصير كذا رأسه في الاسرار * فاعادمت الولاية في حق المرأة الابن الزم من البالغ

وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غنى رأس مائة درهم بولائه عليه ثبت ذلك بقول النبي عليه السلام اذا عن كل حر وعيد وقوله عليه السلام ادوا من تمونون وبيانه ان كل من لا يتزاع الشيء فسدل على احد وجهين اما ان يكون سببا يتزاع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه ويطل الثاني لاستحالة الوجوب على البدو الكافر والفقير فلم به انه سبب ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس واما وقت الفطر فشرطه حتى لا يعمل السبب الا لهذا الشرط

العصر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة اذا عدت المؤنة بان كان لصغير مال حتى
 وحيث نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابى حنيفة وابي يوسف رجعما لله وان وجدت
 الولاية قال نعيم الاسلام خواهر زاد مرجه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبذلك لمن المعنى
 اما الشرع فلا نه عليه السلام قال ادوا ممن يؤنون فقد اعتبر المؤنة اما الولاية فلا نه عليه السلام لما
 اوجب في الصغار والمالك قد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى
 فلان الاصل في الوجوب رأس الانسان وانما يلحق برأس غيره اذا كان في صفاته الى آخر ما ذكرنا ثبت
 ذلك اى كون الرأس سببا لهوله عليه السلام كذا ويأتى اى بيان ثبوت كون الرأس سببا
 بهذين الحديثين ان كلمة عن لا تنزع الشيء اى لا تفصل الشيء عن الشيء وتعديه منه يقال رميت عن
 القوس واخذت عنه حذى اى انفصل عنه الى وبغنى عنه كذا اى تعدى وتجاوز عنه الى واخذت الدرة
 عن الحنفية اى زعمنا عنها فدل اى حرف عن او الحديث على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون
 مادخل عليه من سببنا فنزع الحكم عنه اى من السبب كما يقال ادى الزكوة من ماله وادى الخراج عن
 ارضه اى بسببها ويقال ممن عن كل وشرب اى بسببها وكقوله تعالى يؤك منه من افك اذا جعل
 الضمير راجعا الى قول يخلف اى يصدر انكم من القول المخلف فيكون مثله ادوا الصدقة الواجبة
 الناشئة عن كذا او محلا لجلب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية يجب على القاتل ثم يحتمل العاقلة عنه
 لاستحالة الوجوب على العبد لانه لا يتصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحال تكليفه باليس
 في وسعه ذلك والكافر لانه قارىء هو ليس من اهله و الفقير لانه ليس على الجراب خراج فحين
 ان المراد ان نزع الحكم من سببه وان مادخل عليه كلمة عن سبب وذكر في الاسرار في مثلية وجوب
 صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي والمولى يوجب عنه كالنفقة
 لان النبي عليه السلام لما قال ادوا من كل حر وعبد ان الوجوب على العبد لا يلزم بكن كذلك لكان
 اداء المولى عن نفسه لانه العبد لا يرى انه لا يقال في الزكوة ادع الشاة او ادع العبد وانما قال
 ادوا من اموالكم ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالجمعة في باب
 الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه عن سبيل الجواز فانه من
 حيث انه انسان محتاط وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى يوجب عنه ولكن في باب المعنى
 فلا وجوب عليه لانه الحق بالجمعة فيما ملك عليه والاجزاء التي تحتاح الى النفقة مملوكة
 والصدقة كذلك يجب بسبب الرأس كالنفقة فلي اعتبار اصل الخلقة الوجوب على العبد
 وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاسمي هو ذلك
 اى ولكون الرأس سببا تضعف وجوب صدقة الفطر تضعف الرؤس في وقت واحد
 ولو كان الوقت سببا لتضعف تعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن
 الوقت شرطه حتى لا يعمل السبب اى لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالتصايب
 لا يظهر عنه فيجب اداء الزكوة الا عند مضى الحول قوله وانما تنسب الى الفطر جواز
 عما قال الشافعي رجعا لله ان اضافت الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما تنسب الى الفطر مجاز باعتبار
 انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما جعلنا على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز فان

وانما نسبت الى الفطر مجازا والنسبة تحتمل الاستمارة فاما تضعف الوجوب فلا يحتمل الاستمارة وبيان قولنا ان الاضافة تحتمل الاستمارة ظاهر لان الشيء يضاف الى الشرط مجازا فاما تضعف الوجوب فلا يحتمل الاستمارة لان الوجوب انما يكون بسبب اوعلة لا يكون بغير ذلك وهذا لا يتصور فيه الاستمارة

الشيء تضاف الى الشيء باديء ولا يسعوا اضيفت الحجة الى الاسلام الذي هو شرطها قيل حجة الاسلام
ويقال بقرآن ثوابه على سبيل الميزان فاما تصاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فمحقق لا يقبل
الاستعارة لانها من اوصاف الفقد وهذا ليس بلفظ فكان التصاعف بمنزلة الحكم في كونه دليلا على
السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بشرط يوجهه وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد
ذكرنا الفروق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطا فان قيل ليس يتكرر هذا
الواجب بتكرار الوقت مع اتحاد السبب قلنا لم يتكرر بتكرار الوقت بل بتكرار الحاجة والمؤنة اذ يتكرر
وجوبها بتكرار الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد
الوجوب لاجله وذكر الشيخ في شرح التتوييم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان
يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جعلنا الرأس سببا والوقت زمانا
الوجوب فيثبت لكل واحد منهما الاتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث
انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يقي الرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شي
ليصل الرأس شرطا باعتبار الفطر سببا فلا يقي الرأس اتصال بالواجب لاجله فاذا اضيفت الى الرأس العبد فاقى
اتصال سببه بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب فان قيل يجب على الرأس شرطا من
حيث الوجوب على المولى لامن حيث الوجوب على العبد كما جعلت الوقت شرطا للوجوب
على المولى بسبب الرأس قلنا حيث لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر
بتكرر السبب وان اتحد الشرط وقد تكرر بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس
والوقت شرط للوجوب كوقت الحج وكذلك وصف المؤنة يرمح الرأس في كونه
سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبي عليه السلام اجراها بحرى المؤن
في قوله ادوا عن تمونن اى تحملوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنهم والاصل في وجوب
المؤن الرأس بلى عليه لا الوقت فان نفقة الصبيد والنواب يجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج
الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك تصور في الرأس دون الوقت فكان
الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر من رمضان شرطا كالاطامة في حق
المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر من الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطر انحصار صاوه
الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بمهوال الليل لا ينصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقته
وقد بينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب في موضعه ذكر الشيخ في نهج من نسخ اصول الفقه
التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها
وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام صدقة الفطر طهرة
لصائم عن الغنوارث والنفقة لاصلاح البدن والعبد يحتاج اليهما جميعا فهذا معنى المؤنة فيها
وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأس مؤنه وبلى عليه
والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطهرة للسالكين قوله طهرة اشارة
الى معنى العبادة وقوله طهرة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتقة على الوصفين معنى العبادة
والمؤنة فخلعت برأس مؤنه وبلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الفرامة ليكون

وكذلك وصف المؤنة
يرجح الرأس في كونه
سببا وقد بينا معنى المؤنة
فيه في موضعه وسبب
وجوب الحج اليه لانه
ينسب اليه ولم يتكرر
قال الله تعالى وقه على
الناس حج البيت واما
الوقت فهو شرط الاداء
بدلالة انه لا يتكرر بتكرره
غير ان الاداء شرع متفرقا
منقسما على امكنة وازمنة
يشتمل عليها جملة وقت
الحج فلم يسلح تأثير الترتيب
كلا يصلح السجود قبل
الركوع فذلك لم يميز
طواف الزيارة قبل يوم
التحر والوقوف قبل يوم
حرفة واما الاستطاعة للمال
فشرط لا سبب لما ذكرنا
انه لا ينسب اليه ولا يتكرر
بتكرره ويصح الاداء دون
من الفقر الا ترى انها عبادة
بدنية فلا يصلح للمال سببا
لها ولكها عبادة هجرية
وزيارة فكان البيت سببا لها

الحكم على وقت السبب ولهذا تضاف فالإراش يقال زكوة إراش وتضاف إلى الوقت أيضاً
فقال زكوة الفطر والمراية وقته فكانت الإضافة إلى الإراش إضافة الأحكام إلى أسبابها الإضافة إلى
الوقت على سبيل الشرطية لانه عرف اذولت الوقت سبب لكأنه الإضافة إلى الإراش فنوا * قال
وذكر القاضي الامام ابو نصراروزي رحمه الله ان السبب كلاهما الإراش والوقت فكان حكماً معلقاً بامه
ذات وصفين ثم قال والمسائل تستفي عن هذا الأصل * قوله * وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت
لانه نسب إليه * ولم يكرر إلى بحسب الامر لان السبب وهو البيت غير متجدد * قال ابو اليسر ان
البيت حرمة شرعية فيجوز ان يصير سبباً لزيارته شرعاً فان المكان المحترم قد زار تعظيماً واحتراماً لا
ان احترامه تعالى فيكون زيارته تعظيماً عز وجل لاله * ولان هذا البيت حرمة امان لمخلوق فكان
نعمته في نفسه فصار سبباً لكونه نعمه * واما الوقت فهو شرط الاداء أي شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء
بدونه وليس بسبب وجوب بلبل انه لا يكرر بكرره ولم يفسر إليه ايضاً * وتوقف صحة الاداء
عليه مع انقضاء التكرار بكرره دليل الشرطية * غير ان الاداء أي لكن الاداء جواب عما قبل وقت
الحج أشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز لأول شوال فكيف
يقال انه شرط الاداء فلهذا سبب الوجوب اذ لو لم يكن سبباً له لم يكن إضافة الوقت إليه مفيداً وقد يقال
أشهر الحج كما قال وقت الصلوة فدل انه سبب * فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد
دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقة متجمعة على امكنة وا زمته واخص لكل ركن
بوقت على حدة كما اخس يمكن بخصوص فلم يجز قبل وقته خلاص كما لا يجوز في غير مكانه فلهذا
لم يجز طواف الزيارة يوم عرفه مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني
في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير وقت بوقت خاص تأدى في جميع وقت الحج
كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه مستجاب من سعي الحج حتى اذا طاف بزيارة يوم النحر
يضمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه مستجاب حتى لم يزد ما عادت به يوم النحر لان السعي غير
موقت بوقت خاص فيأخذ اداؤه في أشهر الحج * واما الاستطاعة بالمال فشرط أي شرط لوجوب
الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئاً ولكنه اشترط وجوب الاداء فان
السفر الذي يوصله إلى الاداء لا يتبعه بدون الزاد والراحلة لا يخرج عظيم وهو فوقعه فرفنا
ان المال شرط وجوب الاداء لانه سبب * والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد
والراحلة والاداء قبل ملكها جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل
الاقامة لان السبب قد وجب كذا لا يبعد لوجوب تجديد الاستطاعة ولا يضاف إليها كما يضاف إلى
الوقت ولا يبعد تجديدهم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصارت تأويل الآية والله اعلم * والله على
الناس المستطيعين حج البيت حقوا اجابيه انا جاء وقت الاداء كذا في التعميم * قوله * وسبب
وجوب العشر الأرض النامية بحقيقة الخارج الباء يتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخارج
فان عليه الأرض بالنية التقدير * وعند الشافعي ان الخارج سبب وجوب العشر والأرض
سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في أرض واحدة ان كانت الأرض خراجية لان

وسبب وجوب العشر
الأرض النامية بحقيقة
الخارج لان العشر ينسب
إلى الأرض وفي العشر معنى
مؤنة الأرض لانها اصل
وفيه معنى البادية لان
الخارج للسبب وصف
وصار السبب بتجدد وصفه
متجدداً في التقدير فلم يحز
التعميل قبل الخارج لان
الخارج بمعنى السبب لوصف
البادية فلو صح التعميل
لخلص معنى المؤنة فلما
صارت الأرض نامية أشبه
تعميل زكوة العائقة بالأبله
لعلو نفق اسامها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتركه ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الأرض هي السبب
 لجاز تعجيله كالخراج وكالزكاة قبل الحول * ونسأله فنبسب إلى الأرض يقال عشر الأراضي
 والأرض بوصفها يقال أرض عشرية والشيء يضاف إليه في الأصل ويصفى السبب
 بحكمه والدليل عليه أن هذا حق مالى وجب لله تعالى فكان سببه مالا تأميا والخارج
 غير موصوف بوصفة الثاء بل معد للاتفاق والاختلاف إنما الأرض هي الموصوفة به إلا أن ثاء
 الأرض على وجهين ثمة حقيقى وهو الخارج وثناء حكى وهو التمكن من الانتفاع والزيادة
 وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كإتي الزكاة فانها تارة يجب بثمة حقيقى
 وهو ثناء الاسامة من الدر والنسل وتارة يجب بالثناء الحكى وهو كون المال معدا للتجارة
 فالعشر يتعلق بالثناء الحقيقى لانه مقدر يميز من الخارج فلا يمكن اذاؤه الا بعد تحقق الخارج
 والخارج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالثناء الحكى * وفي العشر معنى المؤنة أى
 وجوب العشر معنى مؤنة الأرضى * لانها هى الأرضى اصل في وجوبه يعنى اذا وجب
 العشر يجب مؤنة للأرض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بقاء
 العالم الى الخين الموعود وسبب بقاءه هو الأرض فان القوت منها يخرج فوجب العشر
 والخارج عارة لها وثققة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم
 وعمارة الأرضى ويقاوما بمجاعة المسلمين لانهم يذوقون من النار ويصونونها من الاعداء
 فوجب اخراج الثقات كفاية لهم لئلا يتكفروا من اقامة النصرة * والعشر للمحتاجين كفاية
 لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كإتي عليه السلام يوم بدر انكم تصرون
 بضعا ثكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الأرض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه
 * وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من الثاء قليلا من كثير كالزكاة تتعلق
 بالمال التامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الأرض التى هى سبب
 لوجوبه أصلا والثناء الذى تعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه أصلا
 ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب بمحدد وصفه متجددا جواب عن استدلال
 الخصم يعنى بترك الواجب عند تكرار الخارج باعتبار مجددا للأرض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج
 سبب كما قلنا في انصاب الواحد بترك الحول والراس الواحد بمجدد الفطر ولا يتكرر الخراج في سنة
 واحدة لان الثاء التقديرى غير متكرر * ولم يميز التعجيل أى تعجيل العشر قبل الخارج لان
 الخراج للماجع يعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبل الخراج موقوتا
 لعنى العبادة عنه وبطلاله لاستحالة حصول السبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة منه
 بقي مؤنة خالصة متعلقة بالأرض وحدها وهذا تغير له فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل
 الخراج كتعجيل الزكاة في الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله
 يجوز لانه مؤنة محض ولا يؤدى التعجيل فيه الى تغييره كما يجوز تعجيل الزكاة بعد ملك
 النصاب التامى لانه لا يؤدى الى التغيير (قوله) وكذلك سبب الخراج أى وكما ان سبب

وكذلك سبب الخراج الان
 الثاء مستبرى في الخراج تقديرا
 لا تحقيقا بالتمكن به من
 الزراعة

المشر الأرض سبب الحراج الأرض التامة أيضا لكن النماء معتبر في الحراج تقديره لا بتحقيقه
 بالتمكن من الزراعة قلنا ان الواجب من غير جنس الحراج فلم يتعلق بحقيقة الحراج وعلق بالتمكن
 من الزراعة لئلا يتصل حق المقاتلة * فصار مؤنة باعتبار الأصل اى باعتبار ثقله باصل الأرض
 كما بنا في المشر * وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال
 بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمثلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة
 الأرض من صنيع الكفار وعادتهم وقدمهم الله تعالى بذلك في قوله عن اسمه واثاروا الأرض
 وعمروها اكرامهم وها * وقال عليه السلام اذبايستم بالعين واتبتم اذاب البقر فقام وظهور
 عليكم عدوكم * ورأى النبي عليه السلام شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت
 قوم الاذلا ولهاذا كان اصل الحراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بمسارعة الدنيا
 فوضع عليهم الحراج لضرب من المثلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والحراج في الاراضي
 اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى المشر في حق المسلم ووجب
 الصنف الى مصارف الزكاة ليتصل به نوع عبادة تكملة للمسلمين ولهاذا لا يعتد بالحراج على
 المسلم لان فيه نوع سفار ومغلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود الحراج لا يثبت
 عن الزراعة فمع ذلك يجب المشر لانه اعتبر في حق وجوب المشر اكتساب المال فقط كما كتب
 مال يجب فيه الزكاة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل وفي حق المسلم عارض
 فلا يستبر المارضى في جعل المشر عقوبة * ولان الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد
 سبب للمثلة لانفس الزراعة قال عليه السلام اطلبوا الرزق في خبايا الأرض ولا تبحثوا الاعراض
 في حق المسلم فكانت اكتسابا * ولان معنى الزراعة غير معتبر في المشر حتى وجب المشر ان يخرج من
 الأرض شيء من غير ان يزرع * ولذلك لم يجتمع عندنا اى ولان سبب كل واحد منهما
 الأرض التامة لا يجتمع المشر والحراج في ارض واحدة وجوبا لان كل واحد مؤنة وفي المشر
 معنى العبادة وفي الحراج معنى المثلة والعقوبة وسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان * وقولهم
 محل كل واحد مختلف لا يفي عنهم شيئا لان المحل قد يكون متحدا ايضا اذ الحراج قد يكون
 مقاسمة * وقد روى الاملى في مسنده عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن
 مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع في ارض مسلم عشر * وكذلك
 ثمة البدل والجور لم يشتملوا بذلك مع كثرة احتياهم لاخذ المال * وسبب وجوب الطهارة
 الصلوة * اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان النبي عليه السلام
 لا وضوء الا عن حدث وحرف عن في مثل هذا الموضع بدله على السببية كما قلنا في قوله عليه السلام ادوا
 عن تموتون ولا تهنكوا بذكر الحدث تكرر الصلوة بذكر الوقت ولا يترك بذكر الصلوة فانه
 متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء فقلنا ان السبب هو الحدث * ولا معنى
 لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا لانه لا تاجلنا سببا لوجوب الوضوء
 للحصول ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه * والصحيح ان سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني
 وجوب الصلوة او ارادة الصلوة * لانها اى الطهارة تنضاف الى الصلوة شرطا وعرضا يقال

فصار مؤنة باعتبار
 الأصل وعقوبة باعتبار
 الوصف لان الزراعة عمارة
 الدنيا واعراض عن الجهاد
 فكان سببا لضرب من
 المثلة ولذلك لم يجتمع عندنا
 وسبب وجوب الطهارة
 الصلوة لانها تنسب اليها

طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في الاسباب * وقوم بها اي ثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهي اي الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا لشيء كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وسر المودة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح * وهذا لان الشرط تبع للمشروط فيتملق به فلو تعلق بسبب آخر كان تباعه فلا يبقى تبعا للمشروط * ولا نسلم ان وجوب الوضوء بتكرار الحدث بل بتكرار بتكرار الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الفرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه فالتبطل القبلة وسر المودة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هنا * والحليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاض لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر * حتى لم نجب قصدا لكنها عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضأ لم يصل بذلك الوضوء خاسمه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى في ذلك حديث * الا يرى انه اى الحدث ازالة له اي الوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة وما يكون رافعا هتئ ومزيلا له لا يصلح سياله * ولا يتخالف في حكم ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافته الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضي تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكما لها يقتضي تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحته اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغايرهما * ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة بنفى ان لا يجوز التوضوء قبل الوقت لانه يؤدي الى تقديم الحكم على السبب * لا نقول وجوب الصلوة او ارادتها سبب لوجوب الطهارة للشرعيتها ووجوبها لا يستقبله الا انه لما توضح قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا استقبل المودة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط برامى وجوده لا وجوده قصدا (قوله) وسبب الكفارات اي سبب وجوبها ما اضيفت الكفارات اليه * من امر دائري متردد بين حظر وابطاح * مثل الفطر في رمضان بصفة الجناية فانه من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على البادة محظور كذا في شرح التقرير وفيه وجه آخر يعرف بقلب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه دائر بين الحظر والابطاح فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور * وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام * وكذا الارتفاق باليسب والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الاتيانا حرمت عليه لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان المارة لا يمنع باهله وماله الا بعد بلوغه بالله فانه تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما لمعنى في غيرها فدارت بين الحظر والابطاح فصلمحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شيء من

وقوم بها وهو شرطها
قتل بها حتى لم يجب
قصدا لكن عند ارادة
الصلوة والحدث شرطه
بمنزلة سائر شروط الصلوة
ومن المحال ان يجعل الحدث
سببا الا يرى انه ازالة له
وتبديل فلا يصلح سياله
واما اسباب الحدود
والسبوبات فانسب اليه من
قتل وزنا وسرقة وسبب
الكفارات ما نسب اليه من
امر دائر بين حظر وابطاح
مثل الفطر وقتل الخطاء
وقتل الصيد

الكفارات على الصبي قلها لما كانت دائرة بين المأدبة والمقوية والمأدبات شرعت ابتلاء والصبي ليس من أهل الابتلاء والمقويات شرعت جزاء فعل محظور وفعله لا يوجب الحظر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله * واليمين * اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرطا وعرضا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم ومثل كفارة اليمين الا انها سبب بصفة كونها مقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصل وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كانه تم على بره * وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة ويجب الكفارة بها اسلا خلفا عن البر وشرطها فوات الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في الفموس لوجود الشرط * هو قول الكفارة مؤاخذه شرعت سرا للذنوب وعوا لا تتم فتملأ بارتكاب محظور وهو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالكتابة تجب بارتكاب الذنب محو الله التمسك في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما شرع الله من السيئة لعدم القصد وبقية الفموس والمتقدمة سبب للكفارة باعتبار حصة القصد واليه اشير في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المتقدمة فيكون اليمين بصفة كونها مقودة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما أكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمة والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر باليمين احترازا عن الوقوع في الحرم كما وجب الكف عن الزنا فرارا عن الوقوع في الحرم فاذافات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يمت بداء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلقة فيها * فان قيل الحلف يجب بالسبب الذي وجبه الاصل فلا بد من ان يكون قائما ليشي الحلف به اولا ثم مقام الاصل وهما اليمين قد انحلت بالحنث وصارت مدومة فكيف يجعل سببا للكفارة * قلنا هذا يلزمنا ايضا فانك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال * ثم قولنا نقاد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الا ان فهي منحة مدومة في حق الحكم الاصل وهو البر وهي قائمة لتصر سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بينه وبينه بطل في حق البر واليمين قلب سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاد سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء * لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بمن فواته متى بالكفارة وباقي الكلام مذكور في اشارات الاسرار (قوله) ونحوها مثل الظهار فاته من حيث انه كان ملابا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصالح سببا للكفارة * وذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور والمود مباح قلنا اجتمعا سار السبب دائرا بين الحظر والاباحة قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا الآية اضاف اليهما * وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها وتقتل
العمد واليمين الفموس
واشياء ذلك لا يصلح سببا
للكفارة ويشتر ذلك في
موضع ان شاء الله عز وجل

العامة • وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة اوبيان ان السعد والتموس واشباهها لا يصلح سبها • نذكره في موضعه اى في المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب اوفى هذا الكتاب بمد باب القياس (قوله) وسبب للمعاملات اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اى المحكوم من الله تعالى واللام للمهد • بتماطها اى بما شرحتها من قوفه فلان يتماطى كلما اى يخوض فيه ويتأوله • فان قيل لما كان البقاء متعلقا بما كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها • قلنا وجودها سبب لبقائها ولكن تعلق البقاء واقتضاه بها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا • وبما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المنصف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقد بعثه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس بقاء الجنس بالتناسل وذلك ببيان الذكور الاكاث في مواضع الحث فشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله عن وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان في التنابيل فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشبه بغيره اوجب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفاليات فياصل الحيلة • وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بضمهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفائتها لا يكون حاصلها في يدها وانما يمكن من تحصيله للامال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن ترأس لما في التنابيل من الفساد وانه لا يجب الفساد • هذا الذى ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابى زيد وتآمه فيها طمة المتأخرين من المشايخ • قاما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده قاته تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر القول عن الوقوف على كلها فضلا عن القيام بشكرها • واوجب هذه العبادات علينا بآياتها ورضى بها شكرا لسوانح نعمه بفضلها وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخزوج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت • وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا او نسا على ما قال تعالى ان اشكركم ولو الله بك وقال عليه السلام من ازلت عليه نعمه فاشكرها في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادتصالحة لكونها شكر النعمة من النعم • وقد ورد النص الفال عن كون الباء تشكرا وهو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماء فقبل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال اغلا كون عبد اشكورا واخبرناه يصلح تعالى شكر اعل ما انعم عليه • ثم انعم الله تعالى على عباد ما جناس مختلفه • منها العباد من الدم ونكره بالقلب والحواس الباطنة • ومنها الاعضاء السليمة وما حصل له من القلب والانتقال من حالة الى اخرى الفهم من نحو القيام والقصور والاختصاص ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات • ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فمثل حسب اختلافها ووجب العبادات • فلان ما نوجب شكرا لثمة الوجود وقوة الطلق وكال القلب الذى هو النفس الواجب التى احتس الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالقلب برفق ان شكر النعم واجب فكان النعم مرقاة وجوب شكر النعم بواسطة الة المرفة وحى القلب وهذا

وسبب المعاملات تعلق
البقاء المقدور بتماطها
والبقاء متعلق بالتناسل
والكفاية بطريقها السبب
شرعية موضوعة للكل
والاختصاص

معنى قول الناس القل موجب أى دليل ومعرف لوجوب الإيمان بالنظر في سببه وهو التمس بالمقل
ووجبت الصلوة شكر النعمة للأعضاء السليمة فيعرف بما يحق له من المشقة قدر الراحة التي يتأهلها بالتقلب
على حسب إرادته اذ النعمة مجبولة فإذا فقدت عرفت * ووجب الصوم شكرا لنعمة اقتضاه
الشهوات والاستمتاع بما منه فيعرف بما حاقى من مرارة الجوع وشدة الظما في الهواجر
قدر ما يتناول من صوفى الأطعمة الشهية والأشربة الباردة * ووجبت الزكاة شكرا لنعمة المال
فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يعمل له منه ولا يتكبر له عددا
ولا يطمع منه مكافاة قدر ما خول من أصناف المال وأوقى من النقطة في دنوها * ووجب
الحج شكرا لنعمة أيضا فإن الله تعالى لما أضاف البيت الى نفسه كرامة له وأظهارا لشرفه صار
أمان الخلق لحرمته فوجب زيارته أداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للإيمان من التبران وليعرف
بمقامه شدايد السفر قدر الثقل في التمس في طاعة الأقامة بين الأهل والأولاد كبت بما ذكرنا
ان أسباب هذه العبادات التمس * وإلى هذا الطريق ما لصدر الإسلام أبو اليسر وشيخ الإسلام
علاء الدين صاحب الميزان من التأخرين والله أعلم * وأذ قد فرغنا عن شرح القسم الأول من
الكتاب * بتوفيق الملك المميز الوهاب * كاشفين للحجب عن حقائق مبادئه * رافعين
للإسار عن دقائق مبادئه * فلتنتقل الى تحقيق القسم الثاني وتقرر * مستمدين لتوفيق
من الله عز وجل على تهديته وتقريره * شاكرين له على نعمه وأفضاله * ومصلين على خير
البرية محمد وآله * والحمد لله أولا وآخرا

﴿ باب بيان أقسام السنة ﴾

أما اختار لفظ السنة دون لفظ الحجرة كما ذكر غيره لأن لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله
عليه السلام ومنطلق على طرفة الرسول والصحابة على مامر بيانه والشيخ قد الحق بإثر
هذا القسم بيان أفعال التي عليه السلام وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختار لفظه
تشمل الكل * ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب في الأقسام المذكورة
من الحاشى الى المنتهى لأن قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
الفصاحة والبلاغة فيجرب فيه هذه الأقسام أيضا ويكون بيانها في الكتاب بياناً فيها لانها
فرع الكتاب في كونها حجة * وتعارفه في طرق الاتصال التي قال الكتاب ليس له الاطريق
واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه
الى باب المارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها * وقوله ويختص السن به تأكيدياً وقال
التواتر لا يختص بالسن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح إرادته ههنا * لانا نقول
اختلاف الطرق يختص بالسن والتواتر داخل في الطرق فيصح إرادته * ولما كان هذا القسم
كلاماً في إخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر وأقسامه * فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص
من الأقوال ويطلق على الإشارات الحالية والذلالات المنوية كما قال آخرى عينك * ومنه
قول ابن الطيب * شر * وكلم لظلام الليل عندى من يد * تخبر ان الماتوية تكذب * ولكنة

﴿ باب بيان أقسام السنة ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله
عنه اعلم ان سنة النبي عليه
السلام جامعة للامر
والنهي والحامس والمأم
وسائر الأقسام التي سبق
ذكرها وكانت السنة فرعا
للكتاب في بيان تلك الأقسام
بأحكامها فلا نبيدها وإنما
هذا الباب لبيان وجوه
الاتصال وما يتصل بها فيها
يفارق الكتاب ويختص
السن به وفلك أربعة أقسام
قسم في كيفية الاتصال بنا
من رسول الله عليه السلام
وقسم في الاقطاع وقسم
في بيان عمل الخبر الذى
يجعل حجة فيه

حقيقة في الاول لبادر الفهم الله عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني * واحتفلوا في تحجيديه
 قليل انه لايجد لانه ضروري التصور اذكل واحد يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه
 الخبر وضروري بينه وبين الموضوع الذي يحسن فيه الامر ولولان هذه الحقائق متصورة ضرورية
 لما كان كذلك * ورد بان العلم بالضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بمد
 معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب *
 وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه
 الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب
 ايضا فلا تكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الحياثي ومن تابعه عرف الصدق بانه
 الخبر الموافق للخبر والكذب قبيح فكان تعرضه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو كلام
 شيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور ياتي اوبالاثبات * واعترض عليه بانه ليس مانع لدخول نحو
 قولك الغلام الذي لزيدا وليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو الحسين الصري
 اذا كلمته عند كلام * واختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبته
 احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون كلمتين اولفظين
 ليشمل الخبر الفسائي * وقال حكم فيه نسبة ليه يخرج ما تركب من غير نسبة * وقال يحسن السكوت
 عليها ليخرج المراكبات القديمة * وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذا المراد بالخارجية ان
 يكون تلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقه ان طاعته وبكذابه ان خالفته وليس الامر ونحوه
 ذلك * ثم انه ينقسم اقسام ثلاثة خبر يعلم صدقه يقين مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك
 وخبر يعلم كذبه يقين اما خبر ورد العقل او نظره او الحسن والمشاهدة كن اخبار عن الجمع بين الضدين
 او اخبار عما يحسن بخلافه او اخبار بما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل
 الصدق والكذب وهو على مراتب ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل وما ترجح جانب كذبه كخبر
 الفاسق وما استوى طرفاه كخبر المجهول * فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة فيدب نفسه
 العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق
 دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد اخذ من الوتر
 يقال تواترت الكتب اى جاءت بعضها في اثر بعض وتراوأت من غير ان تنقطع ومنه جازأت ترى اى
 متتابعين واحدا بعد واحد * وانما يدب الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لانه في بيان المتواتر من السناد هو في بيان اقسامها كما تعرف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج
 الى هذا التيقن كخبر عن اليان القاصية والملك الماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه تكرار الخبرين كتره تمنع
 صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة وهو معنى قوله لانهم هم توافقهم اى
 توافقهم على الكذب وان يكونوا علمين بما خبروا علما يستدل الى الحسن لا الى غيره كدليل العقل مثلا
 فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لم يحصل لنا الخبر عنهم * وان يكون الخبرين في الطرفين
 والوسط مستوفين في هذه الشروط اغنى في الكثرة والاستناد واليه اشير بقوله وديم هذا الحد
 واحتفلوا في اقل عدد يحصل منه العلم قليل هو خمسة لان مادونها كالاربعة بينة شرعية

وقسم في بيان نفس الخبر فاما
 الاتصال برسول الله عليه
 السلام فكل مراتب اتصال
 كامل بلا شبهة واتصاله في
 ضرب شبهة صورة واتصال
 قيمته صورة ومعنى اما
 المرتبة الاولى فهو التواتر
 وهذا

باب المتواتر

قال الشيخ الامام رضى الله
 عنه الخبر المتواتر الذى
 اتصل بك من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم اتصالا
 بلا شبهة حتى صار كلامين
 المسموع منه

يجوز للقاضي عرضها على المزين ليحصل غايه الثمن ولو كان العلم حاصلًا بقول الاربعة
 لما كان كذلك * وقيل اشاعتهم بعدد قباء بني اسرائيل فانهم خصوصا بذلك المدد لحصول العلم قولهم
 * وقيل اربعون بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتيتك من المؤمنين وكانوا اربعين قالوا بعد
 قولهم العلم ان يكونوا احسبا لاحتياجه الى من يتوارى به امره * وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى
 قوم مسعين رجالا فانا وانا خصهم لاسر * ولا يخفى ان هذه تحركات فاسدة وان ما تمسكوا به ليس شبهة
 فضلا عن - حجة لانها مع تمامها وعدم ناسبتها المطلوب اضطرابه اذ ما من عدد يفرض حصول العلم به
 لقوم الا ويمكن ان لا يحصل به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك المدد هو الضابط
 لحصول العلم بالاختلاف الصحيح انه غير محصور في عدد مخصوص وشا بطل ما حصل العلم عنده فحصول
 العلم الضروري يستدل على ان المدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد تواتقوا على الاخبار لا اناس استد
 بكمال المدد على حصول العلم * والدليل على انه غير مختص بمددنا قطع حصول العلم بالخبر المتواتر من
 غير علم بمدد مخصوص اصلا بل ولو قلنا انفسنا من ذلك المدد الحاله التي يكمل فيها الحمد اليها في
 المادة سيلالها تحصل بزيادة الظنون على تدريج حتى لا يحصل كل العقل بالتدريج وكما يحصل الشيع
 بالاكل والرى بالماء والسكر بالحرب والتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ
 الكتاب يشير الى الشروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه بقوله لا يتوهم تواموهم وقوله ويدوم
 هذا الحديثين كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا * وقوله وذلك اى صيرورة بمنزلة المسموع
 ان يرويه قوم لا يحمى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر
 واليه ذهب قوم لا يهتم حتى كانوا يحصين كان لا يمكن التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم
 عن الاحصاء والحصر دفع ذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فلما الحجج باهل الجامع
 لو اخبروا عن واقعة صدقهم عن المسج اوعن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين *
 وقوله وعدايتهم يشير الى اشتراط الاسلام والمدالة كما قاله قوم لان الاسلام والمدالة ضابطا للصدق
 والتحقيق والكفر والفسق مغلنا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما * وعدا الما ليس بشرط للقطع
 بان اهل قسطنطينية لو اخبروا قتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا جارأ * وقوله
 وتبين اما كنهم اى تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومحلاتهم وهو مختار
 البض لانه اشد تأثيرا في دفع امكان التواطؤ * وعدا الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار
 متواترة بتمه واحدة او بلدة واحدة * ولان اشتراط الكثرة الى كمال المدد كما يتدفع هذا الامكان
 * وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاختيال واظهر في الالزام على الخصوم لالائها
 شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدأ * والدليل عليه
 انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم كانوا كفرة
 فلا يكون تواترهم موجبا للعلم * حتى صار كالماين المسموع منه اى - حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا
 نابت الرسول عليه السلام وسمته من بحاسة سمك وليس لفظ الماين في - اى اربال الكتب * والمذكور

وذلك ان يرويه قوم لا يحمى
 عددهم ولا يتوهم تواموهم
 على الكذب لكثرة
 وعدايتهم وتبين اما كنهم
 ويدوم هذا الحد فيكون
 اخره واوسطه كل في
 وذلك مثل نقل القرآن
 والصلوات الخمس واعداد
 الركعات ومقادير الزكوات
 وما شابه ذلك

في التكوين ومقر رقت الشبهة ضاهى المتصل من بك بحاسمكم * ولوقيل كلما بين والمسموع لكان احسن * ويحتمل انه انما ذكر لفظ المان لان سماع الكلام مع مساينة المتكلم والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون مساينة وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم بالمانين دون الكلام لانه جعل حركة الشفة التي تدرك بالصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه مسايناً كما يصح وصفه بكونه مسموماً * وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات واعداد الطواف او الوقوف بمرقات (قوله) وهذا القسم * ولما بين تفسر المتوارش ورطه شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتوارش من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة المان علماً ضرورياً * وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السنية وهم قوم من عبدة الانعام * والبراهمة وهم قوم من مكرى الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلاً ولا يقع العلم به بوجه لاعين ولا علم طمانية بل يوجب لنا * وذهب قوم الى ان المتوارش يوجب علم طمانية لاعين ولا يوجب العلم به بوجه ان جاب الصدق يترجع فيه بحيث تطامن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر ولكن لا يتقنه توهم الكذب والغلط * ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمانية اقرب الى اليقين من الظن ولهذا كان متمسك القرئين واحداً ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب عاينهم الى انه يوجب علماً ضرورياً * وذهب ابو القاسم الكشي وابو الحسين البصري من المنزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علماً استدلالاً وسنية في آخر الباب (قوله) وهذا اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلاً رجل سيفه وهو الذي يستعمل باليسر عاقبة حبيدة ويحسب ضرر ذلك * لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخافاً من ماء معين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون الخبر موجبا للعلم لم يحصل له معرفة نفسه * ولا يقال للمعرفة كونه غلظاً من الماء حصلت بالاستدلال بالوله قائم ما عينه ان خلق من الماء اعتبر وجود نفسه فلا يلزم من انكار الخبر عدم معرفة النفس * لا نقول ما آل ذلك الى الخبر ايضا فلان كونه غلظاً من الماء ليس بمحسوس ولا معقول اذ العقل لا يوجب ذلك تبيين انه ثابت بالخبر * ولا بد من ان طريق معرفة الخبر والسماع ايضا خصوصاً يرجع الى الاحكام ولا بد من معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان فيها ما هو ملك ومنها ما هو نافع والمقل لا يطاق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الابواب تحصل بالخبر لان الترتيب والقيام بهاموره يحصل من المتطوع والتفكير يحصل من الابوين ثم كل احد يجد نفسه كنهية معرفة هذه الاشياء ويحصل له العلم بها قطعا بالخبر بمنزلة العلم بالحاصل بالبيان والشأ هدة فكان منكره كالنكر للمشا هدت من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة * قال شمس الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا النكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال واكف يكون ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر قائم يوجب علماً ضرورياً والاستدلال لا يوجب ذلك وانما الكلام به من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس في انه مكابر تو جهد لا يعلم اضطرار اجتهاد الكلام به من زعمه انه حقيقة الاشياء المحسوسة * فنقول انما يرجع المراد الى نفسه علم انه مولود اضطراراً بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمساينة * وعلم ان ابيه مكابر من جنس بالخبر كما علم ان اولاده من جنس بالبيان * وعلم انه كان سفيراً ثم شاب

وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة المان علماً ضرورياً ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلاً وهذا رجل سيفه لم يعرف نفسه ولا بد من ولا بد من ولا بد من مثل من انكر البيان وقال قوم ان المتوارش يوجب علم طمانية لا يقين

ومضى الطمانينة عندهم

ما يحتمل ان يتجلى شك او يفت
يهوهم قالوا ان المتواتر صار
جماعا لاجاد وخبر كل واحد
منهم محتسب والاجتماع
يحتمل التواطؤ وذلك
كأخبار الجيوس قصة
زرادشت اللعين وأخبار
اليهود صلب عيسى عليه
السلام وهذا قول باطل
نمود بالله من الزين بعد
الهدى بل التواتر يوجب
علم اليقين ضرورة بمنزلة
البیان بالبصر والسمع
بالأذن وصفا وتحقيقا أما
الوضع فاما نجد المعرفة
بإلتنا بالخبر مثل المعرفة
بالواديانعا ونجد المعرفة
بأما مولودون نشان عن صفر
مثل معرفتنا به في اولادنا
ونجد المعرفة بمجبة الكلمة
خيرا مثل معرفتنا بمجبة
منزلنا سوأما التحقيق
فلان الخلق خفا على هم
منا ونة وطباع متباينة
لا تكاد تقع أمورهم
الاختلفة لطاوع الاتفاق
كان ذلك له اعاليه وهو سابع
او اختراع وبطل الاختراع
لان تباين الا ما كن
وخروجهم عن الاصنام
مع العدالة بقطع الاختراع
تعيين الوجه الاخر

بالخبر كإعلم ذلك من ولده البیان وعل ان الساء والارض كانتا قبل هذه الصفة بالخبر كما يعلم انها
على هذه الصفة لاجال البیان فمن أنكر شيئا من هذا الاشياء فهو متكابر جاحدا هو معلوم ضروري بمنزلة
من أنكر البیان (قوله) ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتجلى اي شيء في شك او يفتيه اي يشاه
ويذكره وهم اي غلظتم وهم بهم اذا غلطوا واقيد قوله عندهم لانوا قههم في انه يوجب علم طمانينة
ايضا ولكننا نفى بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا لطمینان القلب اليه قال الله تعالى اخبارا
عن ابراهيم عليه السلام ولكن لطمین قلبی اراده كمال اليقين فقال مستأنا عندهم كذا التحقيق الخلاف قالوا
لان المتواتر صار جماعا لاجاد وخبر كل واحد محتسب للكذب حالة الاخراد وانما يحتمل الى المحتسب
لا يزداد الا الاحتمال اذ لو اقطع الاحتمال والبربح الكذب عليهم حالة الاجتماع لا قلب الجار يتما وهو مجتمع
ثبت ان الاجتماع محتسب للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الاخراد
وهو كون الخبر غير مصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع
اتنى اليقين عن خبرهم على ان الاجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الارأى ومقصود
الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتقاهم على اكل طعام واحد وقوع العلم اليقيني به منى على
تصور لا محالة التمنى اليقين عنه فاما ان يثبت علم كمال اليقين الاول او طمانينة كمال الفريق
الثاني لا وذلك اي الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار الجيوس عن زرادشت اللعين فانه خرج
في زمن ملك يسمى كشتاسب مبلغ وادى الرسالة من اصلين قديمين وآمن بالملك واطبقت الجيوس
على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر من اعدادهم كان ذلك كذا يبين اذ لو كان صدقا لم منه صحة دعواه وحي
باطلة يبين لاو كذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والصارى واقصومهم على ذلك
وتقولوا ذلك تقاتلوا تراوعدهم لا تخفى كثره ووفورا ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع ثبت ان احتمال
الكذب لا يقطع بالتواتر ومع قائه لا يثبت علم اليقين ولكن ثبت طمانينة قلب بمنزلة من يعلم حيوة
رجل ثم يبرء ارضه فيسمع التويع ويرى آثار التهيؤ لنفس الميت ودقه فيخبرونه انه قد مات فيقبل
بهذا الحادث علمه بحيوته بيلم بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم
وتليس لنرض كان هله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة وهذا اي القول بان المتواتر
يوجب علم طمانينة لا يبين قول باطل يؤدي الى الكفر فان وجود الادياء وشجارتهم لا يثبت
خصوصا في زمانا لا بالقل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زمانا بخبرتهم
وحقنتهم حقيقة وهذا كفر صريح ووضاى يوجب بوضه وذا العلم اليقيني من غير توقف على
استدلال وتحقيقا اي بدل الدليل العقلى على انه يوجب اليقين لورجعت الى الاستدلال وذكر في
المزبان ونوع من المقول بدل علمه ايضا وهوان الخبر التواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون
كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او قدينا او لخواصه منهم عليه والواضع دعاهم اليه والاولى فاسد لان صدور
الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاصحاء لا تصور عادة كالا يتصور ان يجمعوا على ما كل
واحد مشرب واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني لان اجتماع مثل هذا الجماعة على الكذب تدبنا

مع كون العقل صار قاعه وداعا الى الصدق وعدم دعوة العليم والهوى الى اللمد المذلة والراحة في نفس
 الكذب امر غير متصور عادة * وكذا الثالث لان كثرتهم وقهرق اماكنهم واختلاف مهمهم يمنع عن
 الموضة عادة * وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحمل ان المرء يقدم على الكذب لرغبته
 الى الجاهل والمال واتواع التفع او لحوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالاستماع عنه من امره بذلك
 وهذا الداعي بالمتصور شذوه في الجماعة المعطية لاستقباله على حشمة الامر وجهه وماله
 بالكذب لكمال جهه وكثرة ماله وكذا احتمال خوف الضرر ومدموم في حق البعض لكمال قوته بنفسه
 واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذالم يحجز ان يكون كذبا من كونه صدقا اذلا واسطة بين
 الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم * واعلم ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة فضي الى
 تطويل الكلام وزياد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن
 الخرب عنها الا بعد دقيقات عظيمة من الين لكل عاقل ان علمه بوجوده ومحمد صلى الله عليه وسلم
 اظهر من علمه بصحة الاستدلال المذكورة في هذه المسئلة والتسلك بالدليل الحقي مع وجود الدليل
 الظاهري سواء الواضح على الحقي غير جائز في ان الحق ما ذكر ان حصول العلم به ضروري والتشكيك
 والترديد في الضروريات باطل لا يتحقق الجواب كذا قال بعض المحققين (قوله والطمانينة على مفسره
 الخلف جواب عما خال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف المادة ولذلك انبتا على طمانينة القلب
 ولكن لانهم ان توهم الاتحاق منقطع بالكافة فلهذا هوهم لم يثبت على اليقين كاذر ثامن حال من رأى
 آثار الموت في دار اسان واخبر عنه * فقال الطمانينة اى الاطمينان على مفسره الخالف فانه علم بحالجه
 شك او يقريه وهم * وما مصدر بنا على تفسير الخالف انما يقع من الصور لفقالة من التأمل حيث
 يكتفى بالظاهر ولا يتأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق تأمله وجد في طلب حقيقة لوضعه
 فساد باطنه قاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل الا تعقبا فلا يوجب طمانينة على التفسير
 المذكور بل يوجب شيئا * ثم بين نظير ما يوجب طمانينة فقال كذا اخل وهو متصل بقوله لوضعه لفساد
 باطنه * جاسوا هم اى الله حية والماتم عند العرب النساء يجتمعن في فرح واحزن والجمع الماتم وعند
 السامة المصيبة يقولون كافي ماتم فلان قال ابن الانبارى والصواب ان خال في مناحة فلان كافي الصحاح
 * قبح العلم اى علم الطمانينة * وقوله قما العلم بالتوثر نظير قوله قما امر يؤكد باطنه ظاهره لمنى في
 الدليل وهو انقطاع توهم المواطة وفي مثل هذا كذا زاد المرء تأملا زاد رغبنا فالتشكيك فيه يكون دليل
 نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الاشياء المحسوسة ثم اشار الى المنى التى فى الدليل قوله وهما به
 رسول الله صلى الله عليه ورضي عنهم كانوا كذا وذكر اوصافا يؤثر كل واحد في قطع توهم الكذب من
 المداد التوكرمة والحدود واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الاقتراف
 * ثم قال وهذا اى جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء الاستداع من عند انفسهم عادة * وقوله
 والمتصور الحق مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صحيح ذلك اى ولو تصور الاختراع منهم
 لما تصور اختراعهم مع بعد الزمان * ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد
 الزمان * وكانه جواب سؤال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان قال توهم التواطؤ على الكذب

ينفعله من التأمل لو تأمل
 حق تأمله لوضعه فساد
 باطنه فلما اطمأن بظاهره
 كان امرا محتملا قاما
 يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد
 التأمل الا تعقبا فلا كذا اخل
 على قوم جلسوا لماتم قبحه
 العلم به عن غفلة عن التأمل
 ولو تأمل حق تأمله لوضعه
 الحق من الباطل قما العلم
 بان توثر فاما يجب عن دليل
 اوجب علما بصدق الخبر به
 لمنى في الدليل لا لفقالة من
 التأمل وهما به رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ورضي الله
 عنهم كانوا قوما يصدقون
 لا يحصى عددهم ولا يتفق
 اما كنهم طالت محبتهم
 وانفقت بطنهم بما سقر قوا
 شروقا وقربا وهذا يقطع
 الاختراع والمتصور الحق
 مع بعد الزمان ولهذا صار
 القرآن محجوزا لانهم عجزوا
 عن ذلك واشتغلوا ببذل
 الارواح فكان خبرهم في
 نهاية البيان قاطعا احتمال
 البوضع شيئا بلا شبهة اذ لو كان
 شبهة وضع لما خفى مع كثرة
 الاعداء واحتلاط اهل
 التفاف قال الله تعالى ويقيم
 سمعون لهم وذلك مثل
 سلامة كتاب الله تعالى عن
 المعارضة وعجز البشر عن
 ذلك اذ لو كان ذلك لما خفى
 مع كثرة التفتين وهذا مثله

غير منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجماع على الصدق وصحة الرسول عليه السلام مع بيان
اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه
وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة الخافقين والمنادين فيهم لدعوة الطباع الى انشاء الاسرار فان
الانسان يضيق صدره عن سره حتى يشبه الى غيره ويستكتمه ثم السامع يشبه الى غيره فيصير
ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء
ولهذا اى ولان تصور احتمال الحفاء منقطع * سار القرآن معجزة اى يتحقق وظهر كونه معجزا
لان اعجازها توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد يتحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به
بعد تحديدهم في عاقلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الاثني والاموال ولو اتوا به لما خفى ذلك مع كثرة
المشركين وتباعد الزمان كالم تخفى خرافات مسيئة وهذيات المتبين قاطما احتمال الوضع اى
احتمال الاختراع والقول * وذلك اى اقطاع احتمال الاختراع للمتبين اى الطالبين لما يبى الاسلام
بقال جاني فلان مستثناة اذا جاء بطلب ذلك (قوله) واما اخبار زرا دشت جواب عن تمسكهم بنقل
المجوس قصة زرادشت بالتواتر * والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل
المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره
ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء
لان باب الاعجاز فانا قد راينا للمشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله في ملاعبهم
وشعوذتهم كثير * واما ما روى انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس في مطلقا في الهوائيم
اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم روي انه فعل ذلك في
خاصة الملك وحاشيته اى صفار قومه لافى كبارهم ولا فى الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من
مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يشبهه التواتر ولا حقيقة دعواه * الا ان اى لكن ذلك
الملك هو كشتاسب * لما راى شهادته اى دعاهم وذكاهم بانه على التزوير والاختراع واطاعه على ان
يؤمن به ويجعله احد اركان ملكته ليدعو الناس الى تنظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة
حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يحير الناس على الدخول في دينه
وانما حمله على هذه المواظاة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يظنونه
فاحتالوا بهذه الحيلة ثم قتلوا عنه امورا لاصل لها ترويجا لامره وتحصلا لقصود الملك * وقد
سمعت عن بعض الثقات انه كان ملكا اخت جملة في نهاية الحسن وقد شغب بها الملك وكان يريد
ان يتروجها ولكنه كان يتعق من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازه عن اللامة ففكر
زرا دشت العين منه وادعى النبوة ولباح تكلم المحارم فوافق ذلك رأى الملك قبل ذلك منه واما الناس
بتماتته فقتلوا امره بين الناس وقلوا عنه امورا كلها كذب لاصل لها * والثاني اننا سلمنا
تسليم جدل ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك على صدق دعواه

فاما اخبار زرا دشت فتخييل
كله فاما ما روى انه ادخل
قوائم الفرس في بطن الفرس
فانما روي انه فعل ذلك في
خاصة الملك وحاشيته وذلك
اى الوضع والاختراع الا
ان ذلك الملك لما راى شهادته
تابه على التزوير والاختراع
فكان العلم بلفظة التأمل
دون صحة الدليل وكذلك
اخبار اليهود مرجحها الى
الاحاد قاتهم كانوا سبعة
نفر دخلوا عليه

ايضاً لان ظهور خلاف المادة لا يجوز على المتنبى اذا ادعى شيئاً لا يردمه العقل لانه لا يجوز ذلك ادى الى اشتباه امر البتوة قاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف المادة استدراجاً كما يجوز ظهوره على المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الحجة تلك المشرقة تظهر على يد خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تحيل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان الهين ادعى انه رسول من اصليين قديين زدان وآخرون وهذا قول بين التناقض ظاهر البعلا من صرف الال للثقل العقلية التعمية فساد وبطلانه فيجوز ان يظهر على يده خلاف المادة استدراجاً لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يد السجلا الهين كما جاء به الاثر (قوله) وكذلك اى ومثل اخبار الجيوس اخبار اليهود مرجعها الا الاحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفرًا وستة واحتيال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت * وقد روى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جيلسوا الرجل جيلاً فليلهم على شخص في بيت فهاجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر وبطله لا يعمل التواتر * وهكذا اخبار النصارى بقته لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم بسند الى اربعة منهم بوخنا ومتى ولو قام معرض وفي بعض الروايات * بوخنا وبقنا ومتى وما رقتش وتحقق الكذب منهم (قوله) واما المصلوب جواب عما قال الصلب امره ما بين وقد شاهدته جماعة لا يتصور تواترهم على الكذب فقال المصلوب بنظر من يبيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه من الحلية والهيئة فتتغيره ايضا فتتمكن فيه الاشتباه فمرقان التواتر لا يتحقق في صلبه كما لا يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع * وقوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر لسؤال المقدريين سامنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجدوا ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشابهاً كما بين الله تعالى بقوله ولكن شبه لهم وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يهودكم ان يلقى الله شبهي عليه فيقتل وله الحلية فقال رجل انا لقاى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء * ثم رد على هذا الجواب اشكالوه وان القول بقاء الله يؤدى الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لا جاز القاء شبهه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شيء على غيره * ويؤدى ايضا الى ان ما قيل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجهاً لهم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انهم رسول الله ولم يكن بل القى شبه الرسول عليه * ويؤدى ايضا الى ان الايمان بالرسول لا يتحقق لمن يباينهم لجواز ان يكون شبههم مقلى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فنرى القى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

واما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغيير حياته وعلى انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كقصة الله تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالحجة وهي المعجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا * فاجاب عنه بقوله
 وذلك جاز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جاز في حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون
 لزيدادوا طغيانا ورسائلهم منهم ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا حتى لو جاء قوم
 في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه فلا يؤدى الى التلبس فانه قد قيل لو ادعى احد النبوة بين قوم
 وفي يده حجر المتناطيس ولم يرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعوى اى ان يحجب هذا الحجر
 الحديد رفع الله تلك الحاصية عن ذلك الحجر لئلا يصير تلبسا * ثم فيه حكمة بالغة وهي دفع شر
 الاعداء عن المسيح بوجه لطيف والله تعالى لطائف في دفع المكارة عن الرسل كادفع شر ابي لهب عن
 الرسول عليه السلام بتمنه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابي بكر حيث قال ابو لهب اين صاحبك
 الذي هجانا را اذ به قول الله تعالى بت هذا ابي لهب * وقوله فكان اى خبرهم محتملا لكذب متصل بقوله
 مرجعها الى الاحاد * مع ان الرواية في السبعة الفا خيل على عيسى عليه السلام فطلعت هذه الوجوه الى
 تمسكها بالخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل عيسى وصلبه * بل لتواتر افواههم ليس بتخييل
 ولا من خاصة ملك وليس مرجعها الى الاحاد ايضا لئلا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكن الشبهة في
 التواتر لان ما شائته فساد عالم يوجب في التواتر اصلا * او مضاه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود
 مبنية على التخييل وراجعا الى الاحاد كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها
 مثل قوله تعالى وما نقولوه وما فعلوه والتصوم الفالح على الوجدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى
 ظهر كذبها وبطلانها بهذه النصوص المتواترة التي لا مدخل للاختيال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا
 اذا عارض عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بلاك زيد ثم رآه بعد حيا * واما اعتبارهم حالة الاجتماع محالة
 الافراد فسبأ في جوابه * ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلالا تمسك بطل الاستدلال ليس الا ترتيب
 مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنه امر محسوس وان
 الخبر من جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا يلزم منه الصدق
 لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزءه وان الموجود
 لا يكون معدوما حيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب بمنزلة ما ثبت من العلم بالنبوة عند من عرف المعجزات
 * وجه قول السامعة ان لو كان استدلالا لا يخص به من يكون من اهل الاستدلال وقد اربابا له لا يخص
 بهم فان كل واحد في صفه يعلم الله واما الخبر كما يعلمها بمسبلوغ مع انه لا يصر بالاستدلال اصلا * وانه
 لو كان استدلالا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك * قال صاحب الميزان العلم
 بالملوك والامية والبلدان الثانية حاصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو حد العلم بالضروري
 وانما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة فتناو مكارة وهو يستدل العلم
 الاستدلالي يقوم عليه الحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لخالقنا كم قلنا من يخالف في هذا قائما بخالف
 بساها او الخيط في عقله او عباد ولو تركنا ما علمنا ضرورة قولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جاز استدراجا
 ومكرا على قوم متدينين
 حكم الله تعالى عليهم بانهم
 لا يؤمنون فكان محتملا
 مع ان الرواة اهل الثقت
 وعداوة فطلعت هذه
 الوجوه والله بالتواتر والله
 اعلم فصار منكرو التواتر
 ومخالفه كافرا

خلاف السوفسطائية، وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب والترتيب ممكنة في كل شروى حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء امان يكون واما ان لا يكون بان قال الكون وهو الوجود والاكون وهو العدم متباينان والمتباينان يتبع اتصاف الشيء الواحد بهما قلنا امان يكون واما ان لا يكون وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يثبت في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة للمقضية اليه والله اعلم

باب المشهور من الاخبار هنا الباب لبيان القسم الثاني

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى له لما كان من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما قلناه الامة بالقبول مع عدالته وتصلبهم في الدين كان بمنزلة التواتر وهو اسم لغير كان من الاحاد في الاصل اي في الابتدائيات انتشر في القرن الثاني حتى روتها جماعة لا يتصور تواترهم على الكذب وقيل هو ما نقلته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي يسبقها القرون الثلاثة فان طاعة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى شهرة فلا يجوزها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما ويسمى هذا القسم مشهورا ومستفيضاً من شهر شهر او شهر فاشتهر اي وضع ومنه شهر بغيره اذا سلم واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه ذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل التواتر فثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد ذكر في القواطع خبر الواحد الذي نقلته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن عوف اخذ الخزعة وخبر ابن هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالها وخبر جمل بن مالك في الجنين وما اشبه هذه الاخبار وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم لما يثبت لا علم يقين فكان دون التواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على كتاب الله التي هي تعديل النسخ وان لم يحز النسخه مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابى زيد والشيخين وطاعة التأخرين قلنا ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الكفار فمنه الفريق الاول يثبت من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونس شمس الائمة رحمة الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول من اصحابنا ان التابعين لما جموعا على قوله والسلم بثبت صدقه لا يثبتهم اتفاقهم على القبول الاجماع معهم عليه وليس ذلك لاثنتين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت استدلالا لا ضروريا لانه لا يكفر جاحده لان انكاره وجوهه لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عددا لا يتصور

باب المشهور من الاخبار قال الشيخ الامام رضى الله عنه المشهور ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار مثله قوم لا يتوهم تواترهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ورضي الله عنهم ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يشكهم فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة التواتر حجة من حجة الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمي التواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار يضل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخطين وحديث الرجوهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة لعمله كالنوازل فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك

نواطعهم على الكتب بل هو خير واحد قبله العلماء في مصر السابق والمأبى إلى تحطه العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتحطه العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار التواتر فإنه يؤدي إلى تكذيب الرسول عليه السلام اذ التواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر * وجه قول الفريق الآخر ما ذكر في الكتاب انه وإن صار حجة يشهد به السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتباران رواه في الاصل لم يلقوا حد التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بآثار اليقين * ولم يستقم اعتباره اى اعتبار ما ثبت فيه من الشبهة او اعتباره كونه من الآحاد في الاصل * في العمل اى في كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى * فاعتبره في العلم فارت في سقوط اليقين * الا بما يشق دركه فيكون من هذا الوجه كالتواتر لكن العلم بالتواتر كان لصدق في نفسه لا لقطع توهم الكذب بأكليته * والتم بالشهور لفظة عن ابتدائه وسكون الى حاله يبنى انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذ اغفل عن كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه لا عثره وهم وتماثل شك فذلك يسمى علم طمأنينة (قوله) وذلك اى الزيادة على النص بالغبر المشهور * مثل زيادة الرجح في حق الحصن قوله عليه السلام والتب بالثب جدمائة ورجح بالحجارة ورجح النبي عليه السلام باعزا وغيرها * والمسح على الحتين بحديث المنيرة وغيره * والتابع في صوم كفارة اليقين قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول الحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجح اتسخت حكم الجلد في حقه * وكذا قوله تعالى وارجلكم تناول حالة التخفيف في عذاب النسل فزيادة المسح اتسخت الحكم في هذه الحالة * وكذا اطلاق قوله عزاسمه فصيام ثلثة ايام بوجوب جواز التفرق والتتابع فيه فتقيده بالتتابع اتسخت جواز التفرق * وليس ما ذكرنا من قيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المحصن مثل المحصن منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا * ثم النظائر الثلاثة المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تفصيل جاحدها فقد قلنا عيسى ابن ابيان اذ هذا القسم يبنى الخبر الذي دون التواتر ثلاثة أنواع * قسم يضل جاحدها ولا يكفر مثل خبر الرجح لا لاقاق العلماء من الصدر الاول والثاني على قبله * وقسم لا يضل جاحده ولكن يخطأ ويغشى عليه الاثم نحو خبر المسح على الخبز لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح مثل مسح رسول الله عليه السلام يمسح سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضل جاحده ولكن يغشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فذلك يغشى على جاحده

وذلك مثل زيادة الرجح والمسح على الحتين والتتابع في صيام كفارة اليقين لكنه لما كان في الاصل من الآحاد ثبت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم لا لا لا نجد وسما في رد التواتر وانما يشك فيه صاحب الوساوس ونخرج فرد المشهور لانه لا يتنازع عن التواتر الا بما يشق دركه لكن العلم بالتواتر كان لصدق في نفسه فصار قينا والعلم بالشهور لفظة عن ابتدائه وسكون الى حاله فسمى علم طمأنينة والاول علم اليقين

المآثم * وقسم لا يمتنع على جاحده المآثم ولكن بخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلفت فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجع عنده جانب الصدوق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والتم في الخطأ موضوع عن الجتهد كما ذكر الامام شمس الامنة رحمه الله

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث وهو الاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال * اما ثبتت الشبهة في سورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا * واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول * وهو كل خبر يرويه الواحد أي الخبر الواحد والاثنان أي او الاثنان * لاعتبره للمدعي فيه يني لا يخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان الخبر متعددا بعد ان يبلغ درجة التواتر والاشتهار * ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد فقبل خبر الاثنين دون الواحد * وبعضهم قبل خبر الامة دون ما عداها فسوى الشيخ بين الكل (قوله) وهذا أي خبر الواحد * وجوب العمل ولا يوجب العلم يقيناي لا يوجب علم يقين ولا علم طمأنينة وهو مذاهب أكثر أهل العلم وجهلة الفقهاء * وذهب بعض الناس إلى أن العمل بخبر الواحد لا يجوز أصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل * ثم منهم من أبى جواز العمل به عقلا مثل الحياتي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وأبي داود والرافضة * واحتج من منع عنه سمعا بقوله تعالى ولا تقبل ما ليس لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص * قالوا ولا معنى لقول من قال إن العلم ذكر تكرر في موضع النبي فيقتضي انتفاءه أصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي ساء الله تعالى علما في قوله عز اسمه فإن علمتموهن مؤمنات فلا تتأولوه النبي لانا ان سلمنا انه يقيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى يتبعون الا الظن ان الظن لا يثبت من الحق شيئا * ثم أشار الشيخ إلى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا أي عدم جواز العمل * لان صاحب الشرع أي من يتولى وضع الشرائع وهو الله تعالى اذ الرسول مبلغ عنه * موصوف بكمال القدرة فكان قادرا على اثبات ما شرعه بوضوح دليل فأي ضرورته في التجاوز عن الدليل القطعي إلى ما لا يقيد الا بالظن * كيف وانه يؤدي إلى مقسدة عظيمة وهي ان الواحد لو روى خبرا في سفك دم أو استحلال بضع ورعا يكتب فظن ان السفك والاباحة باسما لله تعالى ولا يكونان باسمه فكيف يجوز الهجوم بل بهل من شككنا في اباحة بضعه وسفك دمه لا يجوز الهجوم بالشك فيجب من الشارع حوالة الحق على الجهل واقتصاص الباطل بالتوهم بل اذا أمر الله تعالى بأمر فليسرقا امره تكون على بصيرة اما يمثلون او يخافون * بخلاف المعاملات فان خبر الواحد قبل فيها بلا خلاف لان من ضروراتنا أي قوله فيها من باب الضرورة لانا لمعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يثبت فيه شبهة فلها جواز الاعتماد فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك الرأي من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث من القسم الاول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعتبره للمدعي فيه بمدان يكون دون المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقيناي لا يوجب علم يقين ولا علم طمأنينة وهو مذاهب أكثر أهل العلم وجهلة الفقهاء * وذهب بعض الناس إلى أن العمل بخبر الواحد لا يجوز أصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل * ثم منهم من أبى جواز العمل به عقلا مثل الحياتي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وأبي داود والرافضة * واحتج من منع عنه سمعا بقوله تعالى ولا تقبل ما ليس لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص * قالوا ولا معنى لقول من قال إن العلم ذكر تكرر في موضع النبي فيقتضي انتفاءه أصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي ساء الله تعالى علما في قوله عز اسمه فإن علمتموهن مؤمنات فلا تتأولوه النبي لانا ان سلمنا انه يقيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى يتبعون الا الظن ان الظن لا يثبت من الحق شيئا * ثم أشار الشيخ إلى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا أي عدم جواز العمل * لان صاحب الشرع أي من يتولى وضع الشرائع وهو الله تعالى اذ الرسول مبلغ عنه * موصوف بكمال القدرة فكان قادرا على اثبات ما شرعه بوضوح دليل فأي ضرورته في التجاوز عن الدليل القطعي إلى ما لا يقيد الا بالظن * كيف وانه يؤدي إلى مقسدة عظيمة وهي ان الواحد لو روى خبرا في سفك دم أو استحلال بضع ورعا يكتب فظن ان السفك والاباحة باسما لله تعالى ولا يكونان باسمه فكيف يجوز الهجوم بل بهل من شككنا في اباحة بضعه وسفك دمه لا يجوز الهجوم بالشك فيجب من الشارع حوالة الحق على الجهل واقتصاص الباطل بالتوهم بل اذا أمر الله تعالى بأمر فليسرقا امره تكون على بصيرة اما يمثلون او يخافون * بخلاف المعاملات فان خبر الواحد قبل فيها بلا خلاف لان من ضروراتنا أي قوله فيها من باب الضرورة لانا لمعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يثبت فيه شبهة فلها جواز الاعتماد فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك الرأي من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في علم اليقين

الأحكام مع أنه لا يفيد الاطلاق فقال هومن يلزم الضرورة أيضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة * ولان القياس ليس يثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت بالأظهار دون الآيات * وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاعا على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق (قوله) وقال بعض اصحاب الحديث كذا * ذهب اكثرا اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو ذهب احمد بن حنبل * وذهب داود الظاهري الى انها توجب علما استدلاليا و اشار الشيخ الى شبهه الفريقين فن قال انه توجب العلم الاستدلالى تمسك بان خبر الواحد لو لم يند العلم لما جاز اتباعه لثبته تعالى عن اتباع الظن قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وندم على اتباعه في قوله جل جلاله ان يسمعون الا لظن * وان قولوا على الله ما لانتم ملون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما بين فيستلزم افادة العلم لامحالة * ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انما نجد في اقتضا في خبر الواحد الذى وجد شرائط يحتمل العلم بالخبر ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالتواتر * ورد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولاستوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالمعلم الحاصل بالتواتر ضرورة ضرورى وقد وقع الاختلاف فيه (قوله) تعالى واذا خذاه ميثاق الذين اتوا الكتاب الاية * اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والمهد من الذين اتوا الكتاب ليعتقوا الناس ولا يكتسبوا منهم فكان هذا امرا باليان لكل واحد منهم ونهيا له عن الكتاب لانهم انما يكتفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا ذاهبين الى كل واحد من المخلوق شرقا وغربا باليان فتيقن ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عهده من الامانة والوفاء بالمعهد * ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم * ولان اخذ الميثاق من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالانذار الى كل واحد من السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخاف عن فائدة جيدة ولا فائدة في الامر باليان والى عن الكتاب سوى هذا * واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هي الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يتحلوا الا ترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب مأمور باليان بحيث لو امتنع عنه ياتم ثم لا يغبل ذلك منه وكفنا الاية عليهم السلام مأمورون بالتبليغ وان علم قطعا بالوجوب انه لا يغبل منهم * واجيب عنه بان لبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولابد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بمجانبة المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به * ولا يقال بل في فائدة اخرى وهي جواز العمل به * لا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالمجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر المجواز * واما الفاسق فلان لم وجوب اليان عليه

وقال بعض اهل الحديث
 وجوب علم اليقين لما ذكرنا
 انه اوجب العمل ولا عمل
 من غير علم وقد ورد
 الاخذ في احكام الآخرة
 مثل عذاب القبر ورؤية
 الله تعالى بالابصار ولا حظ
 لذلك الا العلم قالوا وهذا
 العلم يحصل كرامة من الله
 تعالى ثبت على الخصوص
 لبعض دون البعض
 كالوطى تعلق من بعض
 دون بعض ودليلا
 في ان خبر الواحد وجوب
 العمل واضع من الكتاب
 والسنة والاجماع والدليل
 المقول اما الكتاب قال الله
 تعالى واذا خذ الله ميثاق
 الذين اتوا الكتاب ليعتقوا
 الناس وكل واحدنا مخاطب
 بما في وسعه ولو لم يكن خبره
 حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعل هذا بيانه قيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الأئمة (قوله) تعالى ظلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية * وجه التمسك به أنه تعالى أوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الإنذار وهو الإخبار الخوف عند الرجوع إليهم وإنما أوجب الإنذار طلبا للحذر لقوله لهمم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى أمر فيقتضى وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها إما واحد أو اثنان فأما روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل واجب تركه لو وجوب الحذر على السامع وإنما وجب العمل بخبر الواحد أو الاثنين ههنا وجب مطلقا إذا قاتل بالفرق * ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين * لا نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقيل هي اسم لشجرة وقيل ثلاثة وقيل لاتين وقيل لواحد وهو الأصح فإن المراد من قوله تعالى وليشهد عنيهما طائفة من المؤمنين الواحد ضاعدا كذا قال قتادة وكذا قل في سبب نزول قوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا إنما كانا رجلين أنصارين بينهما مداخلة في حق خاتم أحدهما إلى النبي دون الآخر * وقيل كان أحدهما من أصحاب النبي عليه السلام والآخر من أتباع عبد الله بن أبي المنافق على ما عرف على أن لو حملناها على أكثر ما قيل وهو الشجرة لا يتفق توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الأحاد إلى التواتر * ولا يقال سلمنا أن الراجع مأمور بالإنذار بما سمعه ولكن لا نسلم أن السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور بإداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتركية * لا نقول وجوب الإنذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لهم يحذرون يشير إلى وجوب القبول والعمل * فأما الشاهد الواحد فلا نسلم أن عليه وجوب إداء الشهادة لأن ذلك لا يقع المدعى وربما يضر بالشاهد بأن يحمد حد القذف إذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة * وهذا أى الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله أكثر من أن يحصى منه * قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون أمر بسؤال أهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لثبته منحصر في طلب الأخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا * ومنه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله * أمر بالقام بالقسط والشهادة لله ومن أخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهده وكان ذلك واجبا عليه بالأمر وإنما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والأركان وجوب الشهادة كدعائها وهو متحقق * ومنه قوله جل جلاله أن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى الآية أوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام إظهاره فلو لم يجب علينا قوله لكان الإظهار كتمه * ومنه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فخزينوا أمره بالتين والتثبت وعلل بمجيء الفاسق بالخبر إذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره ظلولا نفر
من كل فرقة منهم
طائفة وهذا في كتاب الله
أكثر من أن يحصى وأما
السنة فقد صح عن النبي
عليه السلام بقوله خبر الواحد

المناسب يشمر بالمية ولو كان كون الخير من اخبار الاحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل قائمة اذغلبة الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا لملية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحالة لتلليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات والقلم * وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احتراراً عن الاطناب (قوله) مثل خبر بريرة في الهدية فانه روى انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا * وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان ان رضى الله عنه كان من قوم يهدون الخيل البلق فوقه عنده امليس على شئ * وجعل يتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لملك تطلب الحنيفة وقد قرب اولها فليكن يثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة * وكيفية خاتم النبوة تتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وبلغه من اليهود بلدة بنه وكان يعمل في نخل مولاة باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بتقديم النبي عليه السلام آتاه بطبق فيه رطب ووضه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولبياً * قال سلمان في نفسه هذا واحدة ثم اتاه من الهند بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فأتى الرداء عن كفته حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم قبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبداً حيتض * وذلك اي قول خبر الواحد منه كثير فلا قبل خبرهم سلمى في الهدايا * ايضا * وكانت الملوك يهدون اليه على ايدي الرسل وكان قبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور واطوهم على الكذب * وكان يجيب دعوة الملوك ويمتدع على خبره اني ماذون * وقبل شهادة الامراء في الهلال * وقيل خبر الوليد بن عتبة حين بعث ساعيا الى قوم فاخبرهم ارتدوا حتى اجمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق فاسق الآية وكان قبل اخبار الجوايس والعيون المبعوثة الى ارض العدو * ومشهور عنه اني قد اشتهر واستفاض بطريق الثوار عن النبي عليه السلام انه بعث الافراد الى الاقايق لبلع الرسالة وتعلم الاحكام * فانه بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن اميرا * وبمعه بعث مساذنا ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام والشرائع * وبعث دحية بن خليفة الكلبي بكتابة الى قصر اوهر قل بالروم * وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا معلما للشرائع * وبعث عبدالله بن حذافة السهمي بكتابة الى كسرى * وعمر بن امية الضمري الى الحبشة * وعنان بن العاص الى العاثم * وخطاب بن ابى ربيعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية * وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابى شمر النخعي بنمشق * وسليط بن عمر والعامري الى هوزة بن خليفة بالجماعة * وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة طام الحديبية * وولى على الصدقات عمرو وقيس بن طهمس ومالك بن نويرة والزي برقان بن بدر ويزيد بن حارة وعمر بن العاص وعمرو

مثل خبر بريرة في الهدية
وخبر سلمان في الهدية
والصدقة وذلك لاصحى
عددته ومشهور عنه انه
بعث الافراد الى الاقايق
مثل على ومعاذ وعتاب
بن اسيد ودحية وغيرهم
رضي الله عنهم وهكذا
اكثر من ان يحصى واشهر
من ان يحصى

ابن حزم. واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف والعبدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم. وانما ثبت هؤلاء لا يمدحوا الى دينه وليقيم الحق ولا يذكر في موضع ماله ثبت في وجه واحد عدداً يسلطون حد التواتر وقد ثبت اتفاق اهل السيرة كان من مهم قول قول رسله وسماه وحكامه وانما يحتاج في كل رسالة الى اتخاذ عدد التواتر لم يثبت بذلك جميع اصحابه وولدت دار هجرة عن اصحابه وانصاره ويمكن منه اعداؤه وقد التزم والتدبر وذلك وهم باطل قطعاً ثنين هذا ان خبر الواحد موجب للعدل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يبق معه عذر في المخالفة كما ذكر التزالي وصاحب القواطع (قوله) وكذلك اصحابه عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن المد والحصر من غير تكبر متبرك ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجاباً على قبولها وحجة الاحتجاج بها. فيها ما توران يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قرئش قبلوه من غير انكار عليه ومنهار جوعهم الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام الانبياء يدعون حيث يموتون وقوله عليه السلام نحن ماضون الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ومنهار جوعه الى تورث الجدة بخبر المتبرق وعبد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاه الحسن بن قنصه حكمه في القضية التي اخبر بلال ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل الاسابع في الآية حيث كان يحمل في الحصر ستة من الابل وفي النصارى تسعة وفي السبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر الى خبر عمر بن حزم ان في كل اصبع عشرة وعن عدم تورث المرأة من دين زوجها الى تورثها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأته فاشم الضحاني من دين زوجها وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الخيرية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنو لهم سنة اهل الكتاب وعمله بخبر جل بن مارك وهو قوله كنت بين حاذئين لي يني ضربتين احدهما الاخرى بمطع فالتقت حينئذ ميتا فقتل في رسول الله عليه السلام برة قتال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه رأينا ومنها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فرسة بنت مارك حين قالت بحث الى رسول الله عليه السلام استأذنه بدموات زوجي في موضع المدة فقال امسكي حتى تغضي عديتك ولم يترك الخروج للاستفتاء فان المتوفى عنها زوجها تمتد في منزل الزوج ولا تخرج لئلا ولاها را انا وجدت من يقوم بأمرها ومنها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه بزاوية القنطرة في حكم المذبي ومن قوله خبر الواحد واستظهاره بالبين حتى قال في الخبر المشهور كنت اناسمت من رسول الله حديثاً فغضب الله بمشاه منه واذا حدثني غيره سلطت فانا خلف صدقه والتخفيف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه ولئلا يقدم على الرواية بالظن لا لثمة الكذب ومنها رجوع الجمهور الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب النسل بالتقاضي الحائنين ومنها عمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري رضي الله عنهم في البر بواقي القند بعد ان كان لا يحكم بالبر بواقي التيسية ومنها عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تنزل بلا وداع بملن كان لا يرى ذلك

وكذلك اصحابه رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها قد ذكر محمد رحمه الله وهذا خبر حديث في كتاب الاستحسان واحتصرنا على هذا الجلة فوضوحها واستقامتها

* ومنها ما روى عن انس رضي الله عنه قال كنت اسقى اباعبيدة واباطلة وابي بن كعب
 شربا اذا تآت وقال الحمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكثرها
 فقلت الى مهرليس لتأفصر بها الياسفة حتى تكسرت * ومنها ما شتهر من عمل اهل قباء
 في الجول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت * ومنها ما روى عن
 ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا بخبار اربعين سنة ولا ترى * بلأنا حتى روى لنا واقع بن
 خديج ان النبي عليه السلام نهى عن الحاربة فأتيناه * وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلي
 بن الحسين وحميد بن عيسى وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سليمان بن
 عبد الرحمن وسليمان بن بشار وعطاء بن شاذر وطاوس وسعيد بن المسيب وفضلاء الجرحيين وفضلاء
 البصرة كالحسن وابن سيرين وفضلاء الكوفة وتأميمهم كعلقمة والاسود والشعي ومسروق
 * وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر * واعلم
 ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المني كالاخبار الواردة
 بسجاء سلم وشجاعة علي فلا يكون لقائل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون خبر الواحد
 حجة هي اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور * ولئن قال الخصوم لانهم عملوا بها
 بل لمعلم عملوا بغيرها من نصوص متواترة واخبار آحاد مع ما اقترن بهما من المقاييس وقرائن الاحوال
 فلا وجه لانه صرف من سياق تلك الاخبار انهم عملوا بها على ما قال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع بهذا
 لقضينا برأينا وحيث قال بانه حتى روى واقع بن خديج الى آخره * فان قيل ما ذكرتم من قولهم
 خبر الواحد معارض بانكارهم اياه في قايح كثيرة * فان ابانكر رضي الله عنه انكر خبر الغيرة
 في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة * وانكر صهر رضي الله عنه خبر فاطمة
 بنت قيس في السكى * وانكرت ثابتة خبر ابن عمر رضي الله عنهم في تذيب الميت بكاء اهله
 عليه * وردد على رضي الله عنه خبر مقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشيق * قلنا
 انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لعدم الاحتجاج بها
 في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كان ردعهم بعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع
 القياس ورد القياس في بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل * (قوله) فقد ذكر محمد في هذا
 اي في قبول خبر الواحد * غير حديث اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما
 اوردها * واختصرت هذه الجملة اي اكتفينا بإيراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسليمان
 وتليخ وماذا وغيرها لوضوحها * او معناه لم نذكر ما اورده محمد لشميتها * ولغظ التوقيف
 ونحن سكنا عنها اختصارا واكتفاء بماضل الناس (قوله) واجمعت الامة على كذا اي
 الاجماع منهم في هذه الصور على القول يدل على ثبوت الحكم في المتنازع فيه * ويانه
 ان الاجماع قد اتفق منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها ثبتت على
 اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كافي
 الاخبار بطلانها الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء اوهذه الجارية اهدى اليك فلان

واجمعت الامة على قبوله
 اخبار الاحاد من الوكلاء
 والرسول والمضارين وغيرهم
 واما المقول فلان الخبر
 يصير حجة بصفة الصدق
 والخبر يحمل الصدق
 والكذب وبالدلالة بهد
 اهلية الاخبار يترجح
 الصدق وبالفسق الكذب
 فوجب العمل برجحان
 الصدق بصير حجة للعمل
 وبغير احتمال السهو والكذب
 لسقوط علم اليقين وهذا
 لان العمل صحيح من غير
 علم اليقين الا ترى ان العمل
 بالقياس صحيح بنالبراي
 وعمل الحكم بالينات صحيح
 بلاشئ فكذلك هذا الخبر
 من العمل فيعلمنا بنالبراي
 الرأي وذلك كاف للعمل
 وهذا ضرب من قية اضطراره
 فكان دون علم الطائفة واما
 دعوى علم اليقين فبطلانها
 بلاشئ

وان فلانا وكلني يبيع هذه الجارية اوبيع هذا الشيء * واجموا ايضا على قبول شهادة من
لا يثق العلم بقوله مع انه قد ينجح بما لفته عن الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيها ذكرنا
من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع * فان قيل الفرق بين الحليين ثابت فان في بعض
المعاملات قد قبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من سي وفاسق بل كافر ولا قبل خبر
هؤلاء في اخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما * قلنا عمل الاستدلال
هو استعمال قول من لا يؤمن بالغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامرين وان
كان احدهما يتساهل فيه في الاخر وانما يراعى في الجمع والفرق الوصف الذي يتعلق به الحكم
دون ماعده * وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة
متحققة في الاخبار لتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلور خبر الواحد
لشبهة في النقل لتسلط الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كافي القياس والشهادة * واما
الجواب عن تمسكهم بالاثنتين فنقول لانسلم ان المراد منهما المتع عن اتباع الظن مطلقا بل
المراد المتع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه * وقيل المراد
من الاية اخي قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم منع الشاهد عن جزم الشهادة الا
بما يتحقق على اماماتنا الظن فيه وانما اتينا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من
بينة المتواترة والاجماع (قوله) لان البيان برده ارادته انما يحيد في انفسنا عدم حصول العلم به
بطريق الضرورة كما يحيد حصول العلم بالمتواتر * قال الفراء رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم
وهو معلوم بالضرورة فانما لا يصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو ما نرض خبر ان فكيف نصدق
بالضدين * قال وما حكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب
العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا
الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن (قوله)
واذا اجتمع الاحاد حتى توارثت المتأخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام
الحصو فان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين * ويجوز
ان يكون جوابا عما ينسك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلال بخبر الواحد بان
الخبر المتواتر للموجب العلم وليس فيه الاجتماع الاخذ لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا
لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان الغم المجتمعة لا تصير قرا وابلا للاجتماع *
وقرر الجواب اتقدينا في المحسوس والمقوله والشروع انما يثبت باجتماع الافراد لا يثبت
بالافراد بدون الاجتماع فان باجتماع الطائعات في الجبل يحدث من القوة مالا يوجد في طاقة
اوطايقين * وباجتماع المتدنيات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها *
وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن مبجزا ولا يوجد الاعجاز في آحادها * ويجب
شهادة اثنين او اربعة على القاضي مالا يجب بشهادة واحد * ويثبت بنسب الاعضاء الاربعة

لان البيان برده من قبل
اتقدينا ان الشهادة
لا يوجب علم اليقين فلهذا
اولى وهذا لان خبر الواحد
محتمل لاحتماله ولا يقين مع
الاحتمال ومن انكر هذا
فقد نسفه نفسه واصل عقله
واذا اجتمع الاحاد حتى
توارثت حدث حجة الخبر
وزوم الصدق باجتماعهم
وذلك وصف حادث مثل
اجماع الامة اذا ازدهمت
الاراء سقطت الشبهة فاما
الاحاد في احكام الاخرة
فمن ذلك ما هو مشهور
ومن ذلك ما هو دون لكنه
يوجب ضرها من العلم على
ما قلناه وفيه ضرب من العمل
ايضا وهو عقد القلب عليه

اذ القد فضل على العلم
والمعرفة وليس من ضروراته
قال الله تعالى وجعلناها
واستقنتها انفسهم ظلما
وعلوا وقال تعالى يسقونه
كأيسر فون اسألهم فصح
الابتلاء بالقد كما صح
بالمعمل بالبدن ولهذا جوزنا
القول بالنسخ قبل العمل
وقبل التمكن من العمل
واقهله واذا ثبت ان خبر
الواحد حجة قلناه منقسم
وهذا

باب تقسيم الراوى الذى

جمل خبره حجة

قال الشيخ الامام رضى الله
عنه وهو ضربان معروف
وعجول والمعروف طمان
من عرف بالفتح والتقدم
في الاجتهاد ومن
صرف إلى رواية دون
الفقه والفتاوا اما الجهول
فقل وجواما ان يروى
عنه الفتاوى ويصلو بحديثه
ويشهدوا له بصحة حديثه
او يسكتوا عن الطعن فيه
او يمازونه بالطن والرد
او اخلف فيه او لم يظهر
حديثه بين السلف فصار
قسم الجهول على خمسة اوجه

من حل الصلوة مالا يثبت بصل عضو واحد * ويثبت بالطلقات الثلاث مالا يثبت بطلقة
فرضا ان اعتبار الاجتماع بحالة الافراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع
من القوة مالا يكون له في غير هذه الحالة (قوله) اذالقد اى باعتقاد القلب فضل على العلم لان
العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقيقة التي عليه السلام مع عدم اعتقادهم
حقيقتها وكلمنا بدلائل الحصوص في الاسول والفروع من غير ان يستقدها وعلى العكس والقصد
قد يكون بدون العلم ايضا كما اعتقاد الفقه واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد
الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم * قال ابو اليمر الاخبار الواردة في احكام الآخرة
من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تذكر لم تذكر
العمل بالقلب اعتقادا على انما عرفت عذاب القبر بدلائل النصوص من كتاب الله واشاراتها
لأخبار الآحاد * ولهذا اى ولان الابتلاء بقصد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا
النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لمقد القلب والله اعلم

باب تقسيم الراوى الذى جمل خبره حجة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد
التكذيب بل يجب علينا قبول قول المدعى وما يكون كاذبا او نالوا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون
صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكلف علينا في العمل به * ثم لقبول شرائط
بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه وهذا الباب لبيان بعض شرائطه لان حاصله اشتراط كون الراوى
معروفا بالرواية والمدالة والنسب والفقاعة لقبول خبره مطلقا موافقا لقياس او مخالفا له وليس
الفقاعة فيه شرطا عند البعض * اما المعروفون بيني بالفقه من الصحابة وغيرهم مثل ابن كعب وعبد
الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير (قوله) وحديثهم حجة انوافق القياس
او خالفه وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث * فان واقفه تأييده اى قوى الحديث
بالقياس يضى يكون التمسك بالحديث بالقياس بل يكون القياس مؤيد له * وقال مالك
رحم الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد ان لم يشتهر هذا المذهب عنه * قال
صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول
باطل سنج مستحق عظيم والاحمال منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدري ثبوته *
وذكر ابو الحسين البصرى في التمسك ان القياس اذا عارضه خبر واحد فان كانت علة القياس
متنوعة بنس قطعى وخبر الواحد بنسى موجبا وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص
على الملة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يمارضا خبر الواحد * وان كانت متنوعة بنس
نظى يخفى المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصرى
والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة * وان كانت مستنبطة من اصل نظى كان
الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلا كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك في
الخبر * وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا * ففند الشافعي وجها من ائمة الحديث الخبر
 راجح سواء كان الراوى عالما قهها او لم يكن بهد ان كان عدلا ضابطا وهو مذهب الشيخ ابى
 الحسن الكرخي * وقال عيسى بن ابى ان كان الراوى عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره
 على القياس والا كان موضع الاجتهاد * وحكى عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد
 فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في
 ذلك به قداشته من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد * فان ابن عباس لما سمع
 ابا هريرة رضى الله عنه يروى توشوا غامسة النار قال لوتوشات بلاء سخن اكننت توشوا
 منه * ولما سمع يروى من حمل جنازة فليتوشا قال انزلنا الوضوء من حمل عبيد ان
 يابسة * ورد على رضى الله عنه حديث بروع بالقياس * وروى عنه حديث قاطمة بنت قيس
 بالقياس * ورواهم النخعي والشافعي ما يروى ان ولدا زنا شرا الثلاثة وقال لو كان ولدا زنا شرا الثلاثة
 لما انتظر به ان تضع حملها وهذا نوع قياس * وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفي
 اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالاجماع
 اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى * وبان القياس اثبت من خبر الواحد
 لجواز السهو والكذب على الراوى ولا يوجد ذلك في القياس * وبان القياس لا يحتمل تخصيصا
 والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل * واحتج من قدم خبر الواحد على القياس
 باجماع الصحابة رضى الله عنهم فاتهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد *
 فان ابا بكر رضى الله عنه قضى حكما حكم فيه برأيه لحديث سمع من بلال وترك عمر رضى الله
 عنه رايه في الجنين وقديه الاصابع بالحديث حتى قال كذا تقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول
 الله عليه السلام * وترك رايه في عدم توثيق المرأة من ندية زوجها بالحديث الذي رواه
 الضحاك بن مزاحم * وترك ابن عمر رضى الله عنهما رايه في المزارعة بالحديث الذي سمع من
 رافع بن خديج * وقضى عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الفلقة على البائع عند الرد باليب
 بما روى عن النبي عليه السلام ان الحراج بالضمان وفي نظائره كثرة * ولما ما ذكر من رد
 خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لتجريح القياس عليه * وبان الخبر يقين باسله لانه
 قول الرسول عليه السلام لا احتيال للخطا فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو
 ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام * والراى يحتمل باسله في كل
 وصف اى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان
 لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بهد التيقن
 بالاصل فكان الاختصاص اضعف احتمالا وهو الجراوى (وقوله) فكان الاحتمال في الراى
 اصلا يعنى الاصل في الراى الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط
 الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين في الخبر اصل
 لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

لنا المعروفون فالخلاف
 الراشدون وعبد الله
 بن مسعود وعبد الله بن
 عباس وعبد الله بن عمر
 وزيد بن ثابت ومعاذ
 بن جبل وابو موسى
 الاشعري وما يشترى الله
 عنهم وغيرهم ممن اشهر
 بالفقہ والنظر وحدithهم
 صحيحة ان وافق القياس
 او خالفه فان وافقه تأيده
 وان خالفه ترك القياس به
 وقدم ما روى الله فيها
 يحكى عنه بل القياس
 مقدم عليه لان القياس
 حجة باجماع السلف
 وفي اتصال هذا الحديث
 شبهة والجواب ان الخبر
 يقين باسله وانما دخلت
 الشبهة في نقله والراى
 يحتمل باسله في كل وصف
 على الخصوص فكان
 الاحتمال في الراى اصلا
 وفي الحديث عارضا

بمعارض الثقل وتخلل الوسطة وإحتال النطق والتسيان فكان الإحتال فيه عارضا والإحتال الاصلى أقوى من الإحتال المارض فلهذا كان العمل بالخبر أولى * وذكر بعض الأصوليين أن التمسك بالخبر لا يتم إلا بثلاث مقدمات * ثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * ودلالته على الحكم ووجوب العمل به * والأولى ظنية والثانية والثالثة يقينتان * فاما التمسك بالقياس فلا يتم إلا بأربع مقدمات أو خمس * ثبوت حكم الاصل * وكونه ممكلا بالماله الغلانية * وحصول تلك الملة في الفرع * وعدم المانع في الفرع عند من يجوز تخصيص الملة * ووجوب العمل به والأولى والجلالة فيقنيتان والبقاى ظنية وإذا كان كذلك كان العمل بالخبر أقل ظنا من العمل بالقياس فوجب أن يكون الخبر راجحا (قوله) ولأن الوصف في النص كالخبر أى الوصف الذى عنه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث أن الحكم يضاف إليه كالخبر * والتطر في أى التامل والوقوف على تأثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوى * والقياس عمله أى تسمية الحكم بوساطته الى الفرع هو العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر * والوصف ساكت عن البيان أى عن آيات المدعى نسا لان القياس انما جلله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع * والخبر بيان نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان أقوى من الوصف * في الآية أى في اظهار الحكم وأثباته والسماع فوق الراى في الاصابة بأذلا مدخل للإحتال فيه لانه ثابت حسا والنطق لا يجرى في المحسوسات ولا كذلك الراى فلا يجوز ترك القوى بالضعيف * واما ما تمسك الخصم به من رد الصحابة والخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم صحة الراوى او لمعان عارضة ذكرناها ونذكرها ايضا وقوله بان القياس حجة بالإجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة في غاية السقوط لان خبر الواحد حجة بالإجماع ايضا والشبهة في القياس أكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون أقوى منهو (قوله) لإحتال الكذب والسهو مدخل في الخبر دون القياس معارض بان إحتال كون الحكم غير متعلق بالوصف المستتب ثابت في القياس دون الخبر * وقوله والخبر محتمل لتخصيص والقياس لا يحتمل ثلثا الكلام في خبره ورد مخالفه القياس وفي هذه الصورة لإحتال (قوله) فان وافق أى خبر من عرف بالمعدلة والسطودون الفقه القياس * عمله أى يجب العمل بذلك الخبر * وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الراى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس غافلا لقياس آخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لآخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر في بعض فوائد هذا الكتاب * وقوله وانسداد باب الراى تفسير للضرورة * وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى * ووجه ذلك أى وجه عدم القبول عند انسداد باب الراى ان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واخصر له اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة رضوان الله عنهم الا ترى الى ما روى عن عمر بن ميمون انه قال

ولان الوصف في النص كالخبر والراى والتفريقه كالسماع والقياس عمله والوصف ساكت عن البيان والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف في الآية والسماع فوق الراى في الاصابة ولهذا قدما خبر الواحد على التصريح في القلة فلا يجوز التصريح معه وامارواة من لم يعرف باللفظ ولكنه مر وف بالمعدلة والضبط مثل ابى هريرة ونس بن مالك رضوان الله عنهما فان زافق القياس عمله وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراى ووجه ذلك ان ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر وقد كان الثقل بالنبى مستقيضا فيهم فاذا قصرقه الراوى عن ذلك معانى حديث النبي عليه السلام واحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه شئ من معانيه بقله فيدخله شبهة زائفة يخلو عنها القياس فيحتاج في مثله

سجدت ابن مسعود رضى الله عنه سنتين ماسمته بى روى حديث الامرة واحدة قال قال
سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذ الهبر والفرق وجعلت فراشه ترتد فقال نحو
هذا او قريبا منه او كلاما هذا مناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقديان نقل
الحديث بالحق مستقيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امرائى عليه السلام بكذا
ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنظم المعانى التى انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور
فقهم عن دركها اذ انقل لا يتحقق الا بعد فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبه زائدة تخلو
عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذى هو اصل القياس وههنا
تمكنت شبهة في معنى الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة
واحدة فيحتاج في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه * ولهذا
قال اصحابنا لا يجوز للقاضى نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فيها لاحتمال
الزيادة في محل القصاص او نقصان في محل الزيادة * ثم هذا الكلام لما اوهم انه ان درى
ببعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله وانما انى بما قلنا
من قصور فقه الراوى قصورا عند المقابلة بقفه الحديث اى عند المقابلة بما هو فقه لفظ
الذى عليه السلام * فلما ان نفي به الازدراء اى الاستخفاف بهم فما ذاهة عن ذلك فان
محمدا حكى عن ابى حنيفة رحمه الله انه احتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الجيش وغيره
بمذهب انس بن مالك رضى الله عنه مقداله فانظنك في ابى هريرة مع انه اعلى درجة في
العلم من انس رضى الله عنه فلهما لا شرا كهما في الصفة واختصاص ابى هريرة بدعاء الرسول
عليه السلامه بالفهم ونه في رواه على ما روى عنه انه قال حضرت عجلا لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال من يصف منكم رواه حتى افيض فيه مقاتلي فيضها اليه ثم لا ينهاها
فبسطت ردة كانت على فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته فضممتها الى صدرى فاما
نسيت بعد ذلك شيئا * لانه اذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخا يعنى اذا تحققت
الضرورة بانسد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس
صار الحديث مع التوهم الذى ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى واعتبروا اولى الابصار
قاله يقتضى وجوب العمل بالقياس * والحديث المشهور وهو حديث مماذ وغيره * ممارضا
للاجماع فان الامة اجتمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه وفناء القياس
حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يبا غلافهم بخلاف خير الفقيه لان التوهم المذكور لما
اقتطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة فيطرئه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه
عائقة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فما عند وجوده فتوجب العمل
بالاقوى وترك العمل بالقياس فلا يتحقق التسخن والممارسة * وانما قال ممارضا لانه لا نسخ
للاجماع بالحديث وانما ينسخ بالجماع اخر مثله (قوله) وذلك اى كون الحديث ناسخا عند

وانما نفي بما قلنا قصورا
عند المقابلة بقفه الحديث
فاما الازدراء بهم فما ذاهة
من ذلك فان محمدا وحمدا
يحكى عن ابى حنيفة رضى الله
عنه في غير موضع انه احتج
بمذهب انس بن مالك
رضي الله عنه وقلده فانظنك
في ابى هريرة رضى الله
عنه حتى ان المذهب عند
اصحابنا رحمه الله في ذلك
انه لا يرد حديث امثالهم
الا اذا انسد باب الرأى
والقياس لانه اذا انسد
صار الحديث ناسخا للكتاب
والحديث المشهور وممارضا
للاجماع وذلك مثل حديث
ابى هريرة رضى الله عنه
في المصراة انه انسد فيه باب
الحجج فصار ناسخا للكتاب
والسنة المروعة ممارضا
للاجماع في ضمان المدون
بالتدوين والقيمة دون التمر

استداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة * او مثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة فى المصرة وهو ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضى امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر * وروى بإحد النظرين * وروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث * والتصرية فى اللغة الجمع قال صررت الماء وصربت اى جمته والمراد بها فى الحديث جمع الابل فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة لينتخيل المشتري انها غزيرة الابل * والتحفيل معناها ايضا وقوله بإحد النظرين قبل النظر الاول عند الحلب الاول والنظر الاخر عند الحلب الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامسك ونظره للبائع بالرد والفسخ * ثم الشافى رحمه الله جعل التصرية عينا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله فمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج فى الصحيحين واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت لضرورة كان من البائع والضرورة يثبت للمشتري حتى الرجوع كالمو اشتري صبرة خبطة فوجد فى وسطها دكا او اشتري قفصا من الثمار فوجد فى اسفلها حشيشا * والمذكور فى بعض كتبهم ان التفرير القطى منزل منزلة الاتزام القطلى فصار كالمو شرط الفرارة * وعندنا التصرية ليست ببيع ولا يكون للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وخلة الابن لا يندم صفة السلامة لان الابن نعمة وبدمها لا يندم صفة السلامة فبقتلها اولى ولا يجوز ان يثبت الخيار للفرور لان المشتري منفرد بالفرور فانه ظنها غزيرة الابن بناء على شئ مشبه فان انتفاج الضرع قديكون بكثرة الابن وقديكون بالتحفيل وهو اظهر على ما عادت الناس فى ترويح السلة بالحلب فيكون هو مضرا فى بناء ثلثه على المحتمل والمحمول لا يكون حجة * فاما الحديث فبخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة للوجبين للمعمل بالقياس * مارضيا للاجماع الموجب للمعمل * كذا ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديت ابى هريرة رضى الله عنه انما قيل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا فى الاسرار والبسوط * واما الذى يدل عليه سوق الكلام فى الكتاب فهو ان حديث المصرة ورد مخالفا للقياس وانسد فيه باب الرأى لان ضمان المدوان فيها مثل مقدر بالثلث بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بثلث ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة الحديث المعروف وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصه فاعتد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا على ما بينا فى باب الاداء والقضاء * وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب التثلث او القيمة عند فوات العين وتسنيد الرد * ثم الابن ان كان من ذوات الاشمال يضمن بالثلث ويكون القول فى بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فانما يجب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون نسخا وممارسة كاذكر فى الكتاب * وقوله فى ضمان المدوان متعلق بمجموع قوله صارنا سخا للكتاب والسنة مارضيا للاجماع اى يلزم من العمل بهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم * وقوله وفي وجوه اخر ذكرناها في موضعها عطف عليه اي صار موارضا في هذا الوجه وفي وجوه آخر * وهي ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار ان حديث المصراة ورد غائلا لقياس من وجوه * احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء الابن والابن الذي يحجب بعد الشر آدم القبط لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي ولا يضمن بالمقد لان ضمان المقد ينهي بالقبط الا ترى انه لا يضمن الابن الذي يحدث بعد القبط فكذلك الابن الذي كان حين المقد ثم حجب بعد القبط لان الابن الذي كان عند المقد لم يكن مالا لانه باطن كالجلل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت المقد وهو في حكم مالميس مال قصير بمنزلة الحادث بعد القبط ويصير كالكسب * ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا للصوف فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الاصل ولوزال قبل القبط باقة لم يسقط شيء من الثمن نكنا اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير له حصة من الثمن ولا يصير مضمونا * ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان المقد فينبغي ان يسقط من البايع حصته من الثمن كما لو اشترى شيئين ثم رد احدهما * ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن مثل الابن كيلا اودرهم كما قلنا اما الصاع من التمر بلا قوم قل الابن او اكثر فلا وجه له في الشرع * ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار اليب وهو غير موقت بوقت الاجماع ثبتت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حمله على تأويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الحصومة في شاة محفلة قندب التي عليه السلام البايع الى الاسترداد صلحا لاحكاما قاي بطله الابن في ثلاثة ايام فزاد التي عليه السلام بذلك السبب صاغا من تمر قبل البايع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لاحكاما وكان هذا شراء مبتدأ لاحكاما فظن الراوى انه كان حكما وكانوا يستجيزون قل الخبر بما عندهم من المعنى فقل على ما ظن بعبارة * فان قيل انكم حكمتم بحجب الحقيقة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فخير المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متناوفا في سند اوراية وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد * قلنا قد روى خبر الفقهة كثير من الصحابة مثل ابى موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فذلك وجب قبوله وتقدمه على القياس اليه اشير في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب احتجاجنا الى الطعن على ابى هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا لمعامدة لا انما تتبع الصحابة فتقول لاشكال ان ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم وكذا مقدمين على ابى هريرة في الفقه والقنوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول ابى هريرة فانه روى ان الوضوء مما مست النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشغل

وفي وجوه اخر ذكرناها في موضعها

بالسنة * وكذا عائشة وعلى رضي الله عنهم قاتمتا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكننا لا يظن به وبجميع الصحابة الا الصدق * واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوي لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن امان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر الرايا وتايه اكثر المتأخرين * فلما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تايه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط تقديم خبره على القياس بل قبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وقدم على القياس * قال ابو اليسر واليه مال اكر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهرم والظاهر انه يروي كل مسلم ولو غير لغير على وجه لا يثير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة المدول لان الاخبار وردت بلسانهم فسلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه * وعدلتهم وقواهم تدفع تهمة التزايذ عليه والتقصان عنه * قال ولان القياس الصحيح هو الذي يوجب وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متدرج فيجب القول كيلا يتوقف السبل بالاخبار * واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث جمل بن ماعك في الجين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجين ان كان حيا وجبت الفدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقضى فيه برأيا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملك الميراث قبل الموت والزواج لاعلك الفدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انها لم تكونا من فقهها الصحابة وله شواهد كثيرة * ولم يقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم يقل التفضيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة رضي الله عنه في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس * وقيل عن ابي يوسف رحمه الله في بعض اماليه انما اخذ لحديث المصراة وابنت الحيار للمشتري * وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جادنا عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وسلم والرأس والمين ولم يقل عن احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت ان هذا القول مستحدث * واجاب عن حديث المصراة والرية واشباههما فقال انما ترك اصحابنا العمل بها لخالفنها الكتاب والسنة المشهورة لافوات فقه الراوي وان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا * وحديث الرية مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام وانقر بالتمر مثل بطل كبل بكيل * على انما لاسم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقهيا بل كان فقهيا ولم يمد شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان حتى في زمان الصحابة وما كان حتى في ذلك الزمان الا فقه مجتهد وكان من عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه * وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث يروي ابو هريرة منها الفا وخمسمائة * وقال البخاري يروي عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين

والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فواجه الى رد حديثه بالقياس (قوله) واما
المجهول الى آخره * اعلم ان طائفة السلف وجماهير الخلفاء اتفقوا على عدالة جميع الصحابة
رضي الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى ايامهم وثباته عليهم في آي كثيرة مثل قوله
تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الذين اتبعوا باحسان رضي الله عنهم
ورضوا عنه الآية * وقوله عن اسمه والذين معه اشداء على الكفار * وقوله جل ثناؤه
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فيشاهد لها كثيرة * وقول الرسول
صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لاهتداء من غير عدالة
وقوله عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو اتفق احدكم على ان يذبحوا ما ادرك مد
احدهم ولا يصفيه * وقوله عليه السلام انه تعالى اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا
واختياراه عز وجل لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام النبوة
وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد التاء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم
المهج والاموال وقلوبهم الابه والاولاد في موالاته الرسول ونصرته كافيا في القطع بمعدلتهم
واما ما جرى بينهم من الفتن فبأنه على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب
ما صار اليه واما اوفق للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طائفتهم * ولكنهم
اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب طائفة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من
سحب اليه عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي نعم القليل والكثير *
وذهب جمهور اصوليين الى انه اسم لمن اختص بالتي عليه السلام وطالت صحبته معه على
طريق التبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس طائفة ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا
اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبع له والاخذ عنه * وكذا لو حلف زيد انه
ليس صاحب محرو وقد صحبه لحظة لا يثبت بالاتفاق * قال الفراء رحمه الله الاسم لا يطلق
الا على من صحبه ثم يكتفى للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص
الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والتقل الصحيح واحدا لتلك الكثرة يستدير
بل بتقريب * قلت وسمعت عن شيخي رحمه الله ان ادناها ستة اشهر * وذكر في الكفائية
لابي بكر احمد بن علي البنادي ان سيد بن المسيب كان يقول الصحابة لانهم الامن اقام
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة اشهرين وغزا معه غزوة اوغزوتين * واذا عرفت
هنا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف
ذاته الا برواية الحديث التي رواه ولم يعرف عدالته ولا فقهه ولا طول صحبته وقد عرفت
عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم * وعلمت ان وابصة
وسلمة ومقلا وان راوا اليه عليه السلام ورووا عنه لا يمتدون من الصحابة على ما
اختاره اصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم * ويؤيده ما ذكره شمس الاثمة رحمه الله
واما تقي هذا اللفظ اي بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام واما

واما المجهول فاما تقي به
المجهول في رواية الحديث
بان لم يعرف الا بحدوث
او يحد يبين مثل وابصة
بن معبد

عرف بما روى من حديث احدثين * وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعتي به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجملة مائة عن القبول عند البعض وان لم تكن مائة عند طائفة الاسولين واهل الحديث فكأنه احتزبه عنها * وسلمة بن الحبحق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم الحبحق بسخر بن البدين الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحبحق نسب الى جده * روى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امرأته قال ما وعته قبي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم نعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرد وهو كالتخالف في كتاب السنن والسنن المشهورة والاجماع كحديث المصراة * ومقل بن سنان وفي بعض النسخ مقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام * فمقل بن يسار من مزينة مضر وهو بمن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية عبيد الله بن زياد في اخر سنة معاوية * ومقل بن سنان من اشجع من ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين * وواصفه هو ابن عميد بن عبيد بن قيس كب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبها مات * عن واصفه ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر به النبي عليه السلام ان يبد * وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيان ان روايتهم عنه للقبول والسملة لا لرد عليه * صار حديثه مثل حديث المروقات بشهادة اهل المرفة يعني مثل حديث المروفي بالفتنة والدلالة والضبط فقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يهتموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم الا لملهم بدلالة هذا الراوي وحسن ضبطه اولاه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام او لرواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المرفة * وهو في الحقيقة جواب عما قال كيف قبل روايته وهو مجهول لم يظهر عداله ولا ضبطه فقال قد صار مثل المروفي بشهادة اهل المرفة وتمدبهم اياه * وان سكتوا عن الطعن بمد النقل فكذلك يعني ان سكتوا عن الرد بمد ما فهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت في موضع الحاجة لا يحمل الاعلى وجه الرضا بالمسود والمرئي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه وروايعه ان لم يكن كذلك لتطرق نسبة التقصير اليهم وانهم لم يهتموا بذلك * وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اى ان عمله البصن ورد البعض قبل لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه * مثل حديث مقل بن سنان الاشجى في حديث روع اى قصتها وذلك ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مبرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بمد شهر اجتهد فيه براى فان يك صوابا فنه الله وان يك خطأ فمن اين ام عبد وفي رواية في ومن الشيطان

وسلمة بن الحبحق ومقل بن سنان فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المروفي بشهادة اهل المرفة وان سكتوا عن الطعن بمد النقل فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يهتم السلف بالتقصير وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث مقل بن سنان ابى محمد الاشجى في حديث روع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال بن ابى مرثد لم يكن فرض لها ولا دخل بها قضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم يهر مثل نائها فعمل بحديثه عبد الله بن مسعود رضى الله عنه

والله ورسوله منه يران اري مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اى لا تقص ولا تجاوز حد
 مقام معقل بن سنان الاشجى وابو الجراح صاحب راية الاشجيين وقالان شهد ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قضى في بروج بنت واشق الاشجيين من بني رؤاس بن كلاب بمثل قضائك
 هذا وقبكان حلال بن مرة مات عنها من غير قبض مهرو دخول فسر ابن مسعود رضى الله
 عنه بذلك سرورا لم يسمئ له بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام
 ورد على رضى الله عنه فقال ما صنعت بقول اعرابي بوال على عقبيه بها الميراث ولما اختلف
 في قوله اخذناه لما ذكرنا * وفي قوله لما خالف رايه اشارة الى انه اتارده لمخالفته القياس الذى
 عنده وهو ان المفقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقتضى عوضا كلوا طاقها قبل الفخول
 بها وجعل الرأى اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كلسين * وقيل اتارده
 المذهب فترده وهو انه كان يخلط الراوى ولم بهذا الرجل لتحلفه * وقوله اعرابي بوال
 على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من
 عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذى جلسوا فيه اذا احتاجوا
 اليه وعدم المبالاة باصابتهم وذهابهم من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروج
 اسم امرأة وهى بروج بنت واشق واحباب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح
 لانه ليس في الكلام قول الاخرى وعرد اسم واد * واعلم ان خبر المجهول مردود عند
 الشافى رحمه الله لان الصحابة رضى الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضى الله عنه
 رد خبر قاطمة بنت قيس وعلى رضى الله عنه رد خبر الاشجى ومن رد خبر المجهول منهم
 لم يكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده * وعندنا خبر المجهول من القرون
 الثلاثة مقبول لان المعدلة كانت اصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام خير الناس قرنى
 الذى يمشى فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث والثبى عليه السلام قبل شهادة
 الاعرابى في رؤية الهلال من غير تخصص عن عدائه وانما تقتصر عن اسلامه فقط فقال حين اخبر
 عن رؤية الهلال انشده ان لا اله الا الله قال نعم فقال انشده ان محمدا رسول الله قال نعم فامر
 بلالا ان يؤذن في الناس بالصوم وهذا برد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدائه اما بالوحى
 او بالخبر لانه عليه السلام لم يكن علما بسلامه فكذب بعدائه * واما رد بعض الصحابة اخبار
 المجاهيل فبناء على غوارض على ما عرف كذا ذكر في عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام
 الخمسة المذكورة في الكتاب * ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا * وقد ذكر في القواطع
 وان عمل الراوى كان ذلك تمديلا للمروى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر *
 وينبغي ان يكون القسم الثانى مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلان
 * ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف * ويجوز ان يكون
 القسم الثالث كنهك ايضا وبالله يثير قوله عندنا في هذا القسم دون القسمين الاولين فيقبل
 عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيسا قطان وبصير الخبر بمنزلة ما لو لم يحقه

ورده على رضى الله عنه
 لما خالفه بدأ به وقال ما صنعت
 بقول اعرابي بوال على
 عقبيه ولم يعمل الشافى
 رحمه الله بهذا القسم لانه
 خالف القياس عندنا وعندنا
 هو حجة لانه وافق القياس
 عندنا وانما يتك اذ خالف
 القياس وقد روى عنه
 الثقات مثل عبد الله
 بن مسعود وعلمة
 وسروى ونافع بن جبير
 والحسن ثبت بروايتهم
 هذا مع انه من قرن
 العدول فلذلك سار حجة
 وسأ عنه عليه آنا من
 من اشجع منهم ابو الجراح
 وغيره

رد ولا يوافق فيلتحق بالقسم الخامس * ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاحتياط بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف للموقع في قوله كان ادنى حال من الذي اتفق على قوله فيشترط تأييده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا التماس وهو حديث معتل موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس المقدار عندنا وبتأكد بالموثوق كذا الوطئ لان بالموثوق ينتهي النكاح الذي هو عقد العمر والثمن اذا انتهى فمررت به الصلوة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المقود عليه وهو الوطئ ولهذا وجبت المدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به * وعند الشافعي رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المقود عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان المقود عليه رجع اليها سالما فكان بمنزلة ماله طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده فبطل هذا كان قوله ولم يعمل الشافعي بهذا القسم الى اخره بيان ان خلاف الشافعي في المثال لا في الاصل وهو قوله وان اختلف فيه كذلك * وكان معنى قوله بهذا القسم هذا التماس الذي من هذا القسم * ولوجلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلزم التمسيل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف * وقوله وقد روى ابي هذا الحديث عنه * اى عن معقل * الثقات اى المدلول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلمقة وغيره من القرن الثاني ثبت روايتهم عنه وعلمهم به عدالتهم دليل ثامن على وجوب العمل به * وقوله مع انه اى مقلا من قرن المدلول دليل ثالث واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعي ان رواية المجهول في الكفر والصبي لا قبل فكذلك رواية مجهول الحال في النسق فاشار الى ان المدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض ينقضه فلما الصبي والكفر في مجهول الحال فهما قاصل فلا يترك الايقين يمارسه فيفترقان (قوله) واما اذا ظهر حديث ولم يظهر من السلف الا الرد فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه فاقامهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوى اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك من فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولي كذا قال شمس الانعم رحمه الله ويسى هذا النوع منكرا وستكرأ لان اهل الحديث لم يعرفوا محته * وهو دون الموضوع فان الموضوع لا يمحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حيد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتاكم النبيين لاني بسدى الا ان يشاء الله فوضع هذا الاشتباه لما كان يدعوا له من الاحاد والزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية * ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لافى حق

فاما اذا كان ظهر حديثه
ولم يظهر من السلف الا الرد
لم قبل حديثه وصار مستكرا
لا يعمل به على خلاف
القياس وصار هذا غير
حجية يحتمل ان يكون
حجة على العكس من المشهور
انه حجة يحتمل شبهة
عندنا

الجواز ولا حق الوجوب * وذكر الشيخ أبو عمرو الدمشقي إذا تردد الراوي بشئ كان قوله ما تردد به مخالفا لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما تردد به شاذاً مردوداً * وإن لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو أصح رواه هو ولم يروه غيره فإن كان عدلاً حافظاً موثقاً بأخائه وضبطه قبل ما تردد به وإن لم يكن بمن يوثق بحفظه كان إقراره به جازاً ماله من حرجه * عن حيز الصحيح * ثم وبعد ذلك دأبنا من مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فإن كان المتردد غير بعيد من درجة الحافظ والضابط المقبول فتردد استحسان حديثه ذلك ولم يحطه إلى قيل الحديث الضعيف وإن كان بعيداً من ذلك ردنا ما تردد به وكان من قيل الشاذ التكرار * فحصل من هذا أن الشاذ المردود قسمان أحدهما الحديث الفرد المخالف والثاني الفرد الذي ليس في روايته من الثقة والضبط ما يقع جازماً لما يوجه الفرد والشذوذ من التكرار والضعف * ثم قال والصواب في التكرار التفصيل الذي بيناه في الشاذ فإنه بمناه قلنا تكرر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ (قوله) وأما إذا لم يظهر حديث أي لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فليتركه القياس والمجيب العمل به في زماننا يعني إذا ظهر حديث في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز إذا وافق القياس لأن من كان في الصدر الأول قاصداً للعدل تأتبعه باعتبار الظاهر لما ينشأ من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتباره أنه لم يشتر في السلف يمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لأن الوجوب شرعاً لا ثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الأئمة فإن قيل إذا وافقه القياس والمجيب العمل به كان الحكم ثابتاً بالقياس فافادته جواز العمل به قلنا هي جواز إضافة الحكم إليه فلا يمكن بالقياس من منع هذا الحكم لكونه مضافاً إلى الحديث * ولذلك أي لو كون العدالة أصلاً في تلك الأزمنة جوازاً بخفية رحمه الله القضاء بظاهر العدالة أي بشهادة المستور والمجيب على القاضي القضاء به لأنه كان في القرن الثالث والتابع على أهله الصدق فاما في زماننا فخير مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به ما لم يثبت بقبول المدول لثبته الفسق على أهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور لأنها كانت في زمان فتو الكذب كذا ذكر شمس الأئمة * وذكر صدر الإسلام أبو اليسر رحمهما الله أن الراوي إذا كان مجهولاً لا يرفق عدالته إن عمله الصحة أو التهمة يرضى الله عنهم بما روى يجب قبول خبره لأنهم لا يعملون به إلا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى * وأما إذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب أبي حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح فإذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ * وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعي واصحابه رحمهم الله * وقال بعضهم يجب العمل به وإن خالف القياس والصحيح هو القول الأول * قال الشافعي رحمه الله يقول بأن المجهول لا يرفق عدالته وهي شرط لقبول الأخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر مقل بن سنان في إيجاب المهر في الفوضة * واصحابنا قالوا الظاهر

وأما إذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقبل به ولا قبول لم يترك به القياس والمجيب العمل به لكن العمل به جائز لأن العدالة أصل في ذلك الزمان ولذلك جوز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق نصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طائفة وخير الواحد علم غالب الرأي والمستكر منه بعيد الظن وإن الظن لا يثبت من الحق شيئاً والمستتره في حين الجواز للعمل به دون الوجوب والله أعلم

من حالهم المدالة والتسوق بأمر وعرضه فيجب بشا الحكم على الظاهر كما يجمل في حق الاسلام * واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ولا يقبل الا بعد مرقة بالمدالة ثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخارى * قال ويجوز ان يكون قول ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابي حنيفة رحمهم الله وان كانا يشترطان المدالة حقيقة ولا يكتفيان بالمدالة الظاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب المدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة * ثم لحس الشيخ الكلام بين حاصله فقال فصار المتواتر اى من الخبر يوجب علم اليقين * وفي مقابلة الموضوع لا قطع كونه حجة بالكيفية * والمشهور علم ما ينفى في مقابله المتكر لان المشهور حجة بمحمول ان يكون غير حجة والتكر على عكس * والمراد من الظن في قوله والمستكر منه اى من الخبر فيه الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذى عبر عنه بالغالب الرأى والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والوهم المستكر بهذه المناسبة * وخبر الواحد علم غالب الرأى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والمدالة اوفى حكم المعروف وفي مقابله المستر اى خبر المجهول الذى لم يقابل برد لا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب * قوله ومثال المستكر كذا المتبوتة تستحق الثقة والسكنى عند ما دامت في العدة وهو مذاهب عمر وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم * وقالت طائفة منهم لها السكنى دون الثقة الا ان تكون حاملا حتى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والثايفي واليه والاوزاعي وابن ابي ليلى * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه لا ثقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والثايفي واحمد بن حنبل واسحاق لحديث قاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها الميمرون حفص الخزومي طلقها ثلاثا قاصر بثقة اصوع من شخير فاستقبلها وكان النبي صلى الله عليه وسلم يشه مع رضى الله عنهما نحو اليمن فانطلق خالدين الوليد في غمر من بني غزوم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان الميمرون طلق قاطمة ثلثا فهل لها ثقة فقال صلى الله عليه وسلم ليس لها ثقة ولا سكنى وارسل اليها ان تتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يا عيا لها جرون الاولون فالتقت الى ابن ام مكتوم فالتقت اذ اوضعت خمارك لم يرك * واما الفريق الثاني فيقولون ليس في روايات اهل الحجاز ذكر السكنى في حديث قاطمة ولذلك كوفي بعض الروايات لا ثقة لك الا ان تكون حاملا انما الثقة لمن يملك الزوج رجسها فوجبنا السكنى بموم قوله تسالى لا تخرج جوهر من بيوتهم ولا يخرجن الاية * وقوله عز اسمه استكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فان كل واحد يسم المتبوتة والمطلقة الرجعية * ولم يوجب الثقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى وان كن اولات حمل فاقفوا عليهن حتى يرضى حملهن فانه يفهموه يدل على انتفاها عند عدم الحمل * والمضى فيه انها انما تستحق الثقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البين

ومثال المستكر مثل حديث قاطمة بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يجعل لها ثقة ولا سكنى فقد رده عمر رضى الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام لميسرت

الانها اذا كانت حاملا تستحق الثقة صيانة لولده وخضاعة له كما بهد اقتضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه * وعلماؤنا قالوا انها محتاجة بحق نكاحه فتستحق الثقة كالحمل والمطالبة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحدة منها حق مالي مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما بقي باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك الثقة * ولان في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث كنتم وافقوا عليهن من وجدكم وقد بينا فيما تقدم ان قراءة زيد على الكتاب فدل ذلك على ان الثقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى وان كن اولات حمل فاقضوا عليهن لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكك انها هل تستوجب الثقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طال ما زال الله تعالى هذا الاشكال بقوله حتى يضمن حملهن * واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لافقة لك الان تكوني حاملا غير نائمة في موضع يستند عليه من الكتب والروايات * وامامنا الحديث فقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال حين روى هذا الحديث لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأه لاندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها منهية بالكذب والافتة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام ثقة لهذه السيدة * قال عيسى بن ابيان ان اراد قوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لثلاثة ولروى السنة فيكون بينا انه ورد مخالفا للقياس فلا يشك الا ان يكون مشهورا او الراوي قضيها * وشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى ولا يخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الآيات * ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والثقة * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما لفاطمة الاثني الله تعالى في قولها لا سكنى ولا ثقة وكانت تقول تلك امرأة قتلت العالم * وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شيء تناله يده * وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل * وعن ابن اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاعظم ومنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصاب فقال وتلك تحدث بمثل هذا * ورده ابراهيم الحنفي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير المدينة * وروى عمر رضي الله عنه كان محضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورؤى عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم التبرك على ان مذهبهم فيه كذبهم * وقيل لسعيد بن المسيب ان تمت المطلقه قلنا فقال في بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة قتلت الناس انها استطالت على احمائها فامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تمتد في بيت ام مكتوم * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لفاطمة انما لم تحض لك بالثقة لانك كنت ناشزة * واثابله ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالثقة

قال عيسى بن ابيان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من السعابة ايضا

عليها من الشعر فابت فلم يقض لها شيء آخر لنية الزوج كذا في الاسرار وغيره * فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وكابه جماعة قد سبناهم فكان من القسم الثالث فيبني ان يكون مقبولا عندكم كخبر الاشجعي في المفوضة ولا يكون مستكرا * قلنا انما قبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقباس الصحيح كما بنا وهذا الحديث مع لحوق الرد به من ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه والقباس ايضا فلا يستبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستكرا (قوله) وكذلك حديث بسرة اي وكحديث طائفة في المتبوتة حديث بسرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي فان من فرج نفسه او غيره بباطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستكر فان عمرو عليا وابن مسعود وابن عباس وعمارا واما الدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحسين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال على رضي الله عنه لا يابى امست ام اربعة اتقي وكذا نقل عن جماعة من الصحابة * وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه * وهذا كروى مروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة مجديتها رأسا * وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ مجديت بسرة احد والله ان بسرة شهدت على هذه النقل لما اجزئت شهادتها انما قوام الدين الصلوة وانما قوام الصلوة الطهور فليكن في محاسبة رسول الله عليه السلام من قيم هذا الدين الابسة قال ابن زيد على هذا ادر كنا مشايخنا ما منهم احديرى في مس الذكر وضوا * وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقت هذه المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فتشاور الصحابة فاجمع من بقى منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وستة نينا يقول امرأه لا ندرى اصدقت ام كذبت ينون بسرة بنت صفوان * ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت نجسة من دم حيض وغايط ومنى وشرع الاستنجاء بلاء بقوله عز ذكره فيه رجال يحبون ان يتظاهروا والاستنجاء بلباء لا يتصوروا لبعض الفريسين فلما ثبت بالنس انه من التطهير لم يجز ان يجعل حدثا يمثل هذا الحجر * واما السنة فاروى عن قيس بن طلح عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله انى مس الذكر وضوء * فقال لا * وروى عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن من الذكر فقال ما بالى مسه ام مسست اتقي فبه على الله وهى له عضو طاهر * وعن ابى ايوب الانصاري رضي الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مستذكرى وانما في الصلوة فقال لا بأس به * وقدرت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلح مستقيم الاسناد غير مضطرب * قال على بن المديني حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

وكذلك حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر من هذا القسم وانما جعل خبر العدل حجة بشرائط في الراوى وهذا

باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى وهى ازمة العقل والضمط والاسلام والمدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما سورة ومعنى الكلام لا يوجد ﴿ ٧١٢ ﴾ الابتنى والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه

باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى ﴿

ما ذكر فى الباب المتقدم من كون الراوى مرورا وعمولا ليس بصفة حقيقة وان كان له تعلق به لان المعرفة او الجهل ليس قائم به بل يقوم بنيره كالمثل لا يقوم للمعلوم بل بالعلم فاما المذكور فى هذا الباب من العقل والضمط والاسلام والمدالة فقامم بالراوى وصفه فلهذا قيد بقوله من صفات الراوى (قوله) لان المراد بالكلام كذا ينسب الخبر الذى يرويه كلام لا محالة والكلام فى العرف ماله صورة وهى ان يتظم من حروف مهجاة ومعنى وهو ان يدل على مدلول او دلالة على المعنى لا توجد بدون العقل لانه لاهى الكلام وضع للبيان اى لانتظار المعنى الذى وقع فى القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى انه قد يسع من الطيور حروف منظومة ونسب ذلك لحنا لكلاما لدم صدورها عن عقل وتخير * ولهذا لا يجب سجود الثلاثة بقراءة البيعا عند أكثر المحققين لدم صدورها عن عقل وتخير * وكذلك لا وسع من انسان حروف منظومة لاندل على معنى معلوم لاسمى كلاما فعرنا ان معنى الكلام فى الشاهد ما يكون مميذا بين اسما الاعلام فالايكون بهذه الصفة يكون كلاما سورة لاسمى بميزة ما لوسع من خشب سورة آدمى لا يكون آدميا لدم معناه فيها ثم التميز الذى يترتب به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه فى الخبر ليس خبره كلاما * بميزة المعرفة والتميز لاصل الكلام ينى لا بد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اى عن عقل وتخير ليع صححا فكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر عن ضبط ليكون احتمالا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يمكن من التكلم صادقا بالضبط يمكن منه * ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم * فلا يثبت صدقه فى خبره ضرورة اى لا يكون جهة الصدق متينة فى خبره بطريق الضرورة كالى خبر الرسول * بل بالاستدلال والاحتمال اى بل يثبت الصدق فى خبره بالاستدلال * وذلك بالمدالة والازجار اى الاستماع عن محظورات دينه * اثبت به اى بالاتزجار عن المحظورات رجحان الصدق فى خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل بازجاره عن سائر ما يقتضيه محظورا على اتزجاره عن الكذب الذى يقتضيه محظورا * اولما كان متراجعا عن الكذب فى امور الدنيا كان ذلك دليل اتزجاره عن الكذب فى امور الدين واحكام الشرع بالطريق الاولى واذا لم يكن عدلا فى تعامله باعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق فى خبره فاعتبار جانب تعامله يرجح معنى الكذب فى خبره لانه لم يزل من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فظاهر انه لا يبالى من الكذب مع اعتقاد حرمة ايضا فيقع المارضة بربح التوقف للعمل شرعا فعرنا ان المدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة (قوله) واما الاسلام فكذا * ذكر بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام فى الراوى باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فانكفر اولى بان لا يوثق به شرط الاسلام لترجح الصدق كاشترط المدالة والضبط *

الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه
الا بالعقل وكل موجود من الحوادث فهو له ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا لصير الكلام موجودا واما الضبط فاما يشترط لان الكلام اذا صح خرافاته يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما الكذب فباطل والكلام فى خبره حجة فصار الصدق والاستقامة شرطا لخبره لئلا حجة بميزة المعرفة والتميز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما المدالة فاما شرطت لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالمدالة والازجار عن محظورات دينه لئلا رجحان الصدق فى خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافى الصدق ولكن الكفر فى هذا الباب يوجب شبهة بحسبها راى الخبر لان الباب بلب الدين والكافر ساع لما يهدم الدين الحق

(فاشار)

فصير متوما فى باب الدين ثبت بالكفر تهمة لا تقتصر حال بميزة الابتنى تشهد لولده ولهذا لم

قبل شهادة الكافر على المسلم لا قتلنا من المداوة ولا قطع الولاية

فأشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط ثبوت الصدق اذ الكفر لا ينافي في الصدق لان الكافر اذا كان مترها عدلا في دينه معتقدا لحمة الكذب تقع الثقة بغيره كالأخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأه على قتل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزول الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زائفة في خبره بدلى كذبه لان الكلام في الاخبار التي ثبت بها احكام الشرع وهم يبادوننا في الدين اشد المداوة فتحملهم المصاداة على النسي في هدم اركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه واليه أشار الله تعالى في قوله عن ذكره لا يأتونكم خيالا اى لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كنوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعدما اخذ عليهم الميثاق بآظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لاصلها بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلماذا شرطنا الاسلام في الراوى قتين بهذا ان رد خبر الكافر ليس لبين الكفر بل لمنى زائد يمكن تهمة الكذب في خبره وهو المادة بمنزلة شهادة الاب لو انه قلنا لا تقبل لمنى زائد يمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والى الى الولد طيبا * وذكر بعض الاصوليين ان الاعياد في رد رواية الكافر على الاجماع المتخذ على سلب اعلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لحسته وان كان عدلا في دين نفسه * ولهذا اى وثبوت التهمة لم قبل شهادة الكافر على المسلم لان المداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لا قبل شهادة ذى الفضل لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لاستغناء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار الى معنى آخر لرد شهادته بقوله ولا قطعاع الولاية بيني لولم تكن هذه التهمة لم قبل شهادة على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية واقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عن اسمه ولن يحمل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والمدالة لان الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا المدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لا توجد ولهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيان صدق الهبة وجودة الضبط لما رويه الا ان ما تمهم لما راو المنارة بين العقل والضبط وبين المدالة والاسلام من حيث ان العقل لا يستلزم الضبط والاسلام لا يستلزم المدالة فصولا بينها وجعلوا كل واحد شرطاعلى حدة * ولاهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يحمل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد * ولو اقتصرنا على ذكر المدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالمدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده ديناً وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لا بد من ذكر الكل والله اعلم

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

(قوله) اما العقل فكذا * اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل التشرع وبمده ولهذا قال بعضهم * شر * سل الناس ان كانوا لديك افاضلا * عن العقل وانظر هل جواب يحصل * فقال بعضهم العقل جوهر لطيف فصل * بين حقائق المعلومات * واعترض عليه بأنه لو كان جوهرًا لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا قلة كما جاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع * وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم فصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوها بمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومقول * وهو قاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لانكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به يتميز من انصف * عن الطفل الرضيع والهيمه والجنون ولاشك انه غير العلم ولقالك يوصف به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم الاقليل منهم * وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان من نفسه * ويختار الشيخ والقاضي الامام وشمس الائمة وعامة الاشعرية ان العقل نور يضيء به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والادبوية فيدرك القلب به المعاني كما يدرك العين بالنور الحسي البصريات * وانما سماء نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر الباهر والعقل بهذه المثابة البصيرة التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانها لا يظهر الاظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستدير به بواطن الاشياء ومبانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور * وقوله يتبدأ مسند الى الطرف وهو الجار والمجرور * والجملة صفة لطريق والضمير فيه راجع الى الطريق وفي متابعه الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث يضيء الى درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاننا نظر الى بناء ورفع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بابا لاجالة ذاتية وقدره وعلم الى سائر اوصافه الذي لا بدليته منه * واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفضها واستارة كواكبها وعظم هيبتها وسائر ما فيها من العجائب استدلل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم هي عليم فهو معنى قوله فيبدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وقته الله تلك (قوله) وانه اي العقل لا يعرف في البشر اي الانسان الادبالة اختيار الانسان في يأتيه من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبه امره * ويجوز ان يكون الضمير في عاقبه راجعا الى ما في قوله فيا يأتيه ويذره اي يختار في فعله وتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد حكمية وعاقبة محددة وقد يكون لتبر حكمية كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على المواقف الحميدة فاذا وقع فعله على نهج افمال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضي الله عنه اما العقل فهو يضيء به طريق يتداه به من حيث يضيء اليه درك الحواس فيبدي المطلوب لقلب فيدرك القلب بتامله بتوفيق الله تعالى وانه لا يعرف في البشر الادبالة اختياره فيها يأتيه ويذره ما يصلح له في عاقبه وهو نوعان قاصر للمقارنة ما يدل على قصافته في ابتداء وجوده هو عقل الصبي لان العقل يوجد زائدا ثم هو يحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته فقلت احكام الشرع بادق درجات كما له وانتهى له واقم البلوغ الفتي هو دليل عليه مقامه قيسيا

الاستدلال بالآثر على المؤثر * قال الشيخ في محضر التعميم فصار في الحاصل العقل ما يوقف به على الوقايف والمائل من يكون أكثر أفضاله على سنن أفعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالعقل في الإنسان في أول أمره كما أخبر الله تعالى بقوله وإفاهه أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ولكن فيه استعداد وصلاحية لأن يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه إلى أولى درجات الكمال يكون قاصرا لاحتالة ولما تمدر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان إلى أن يبلغ أولى درجات الكمال ولا طريق لنا إلى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته أقيم السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل يسيرا وبني التكليف عليه لأن اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لأن بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل إذا لم تمارس آفة وسقط اعتبار ما يكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحلة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيها يخاف لحوق عهده به * والمطلق من كل شيء يقع على كماله أي كماله في سبابه * فطرنا لوجوب الحكم أي لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة بخبره على التبر كمال العقل * قلنا أن خبر الصبي ليس بحجة في الشرع احتقر قوله في الشرع عن الماملات * لأن الشرع لما لم يولّه أمور نفسه لقصان عقله فلان لا يوليه أمر شرعه أولى * ولا يلزم عليه البدقاة قبل روايته وإن لم يفوض إليه أمور له لأن ذلك لحق المولى لا لقصان في العقل فلا يظهر ذلك في أمر الشرع فاما عدم تولية أمور الصبي إلى نفسه فلتقصان العقل فيظهر في أمر الدين أيضا * ولأن خبر الناسق مرد ودمع أنه أوقف من الصبي لأنه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادعه من الكذب أصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره أولى بالرد وذكر بعضهم أن رواية الصبي إذا كان يمزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لأن خبره في الماملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأي فكذا هذا * الأثرى أن أهل قباة قبلوا أخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن أربع عشرة سنة لأن التحويل كان قبل بدر بشهرين وقدرده التي عليه السلام فيه لصاه ثم أهم اعتدوا خبره فيما لا يجوز السبل به الأبهل وهو الصلوة إلى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام والأصح هو الأول لأن المتمد في قبول خبر الواحد إجماع الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو عن أحد منهم أنه رجع إلى رواية صبي * ولأن غالب أحواله اللهو واللعب والمساحة والمساهلة فيشتبه ما هو الطالب من حاله احتياطا في أمر الرواية * وأما أهل قباة فالصحيح أن الذي اتهم ابن عمر رضي الله عنه فكان اعتمادهم على خبره أو كان ابن عمر بالغا يومئذ إلا أن النبي عليه السلام رده لضعف بيته يومئذ لآلته لم يكن بالغا لأن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغا * وهذا إذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فإن كان السماع قبله والرواية بعده قبل خلافا قوم إذ لا خلل في محمله لكونه يمزا ولا في روايته لكونه عاملا مكلفا

والمطلق من كل شيء
يضع على كماله فطرنا
لوجوب الحكم وقيام
الحجة كمال العقل قلنا
أن خبر الصبي ليس بحجة
لأن الشرع لما لم يولّه
في أمر دينه في أمر الدين
أولى وكذلك المتنوع

الآثرى ان الشهادة بمدالبولغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية *
وبدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والتمسان
ابن بشير وغيرهم من احدث الصحابة من غير فرق بين ما حملوه بمدالبولغ وقوله
وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان بحال الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول
رواية ما حملوه في الصبي بمدالبولغ * ثم قيل ان لمدة صير الصبي فيها اهل التحمل اربع سنين
لحديث محمود بن الربيع حفظت حجة بحجها رسول الله عليه السلام في وجهي من دلو كانت مملقة في
دراهم وكنان اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدير * وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا
عند التحمل عد لا مسلم عند الرواية وقد روى عن عثمان بن عفان قال في النصراني والمملوك والصبي
يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويتفق هذا ويختلف هذا ثم يشهدون بها فانها جائزة واذا كان
هذا جائزا في الشهادة فهو في الرواية الاولى لان الرواية اوسع في الحكم من الشهادة مع انه قد ثبتت روايات
كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا يحفظوا قبل اسلامهم وادوها بعده ككافي الكفاية البندادية
* وكذلك المتوه اى وكالصبي المتوه وهو ناقص العقل من غير صبي ولا جنون فيشبه كلامه وامثاله
تارة بكلام المجانين وامثاله وتارة بكلام الغلاء وامثاله فلا تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل
بالمته فوق النقصان بالصبي اذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ ولا يكون المتوه كذلك قال تعالى
آتيناهم الحكم فكان خبره اولي بالرد من خبر الصبي * وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت
بيان النوع الثاني من القتل اى التامير ما عارنه ما يدل على قصاته وهو الصبي والكمال لاحد
لاعلام ولا يدرك اذ هو في الزايد الى آخر العمر مع انه في الفسمة متفاوت فاعترافى درجات كاله
وذلك خفي ايضا فقيم الدلوغ مقامه يسيرا الى آخر ما ذكرناه وقوله واعتدله بيان ادى درجات الكمال
وقصيره (قوله) واما الضبط فكذا ضبط الشيء لغة حفظه بالحزم ومنه الا ضبط الذى يعمل بكتابه
وضبط الحبر سماعه كالحق سماعه بان يصرف همه اليه وقبل بكتبته عليه ثلاثين منه وقد بينه
الشيخ في آخر هذا الفصل * ثم نومه اى فهم الكلام ملتبس بجمانه الذى اراد به يعنى معناه القوى
او الهنوى والتسريحى جميعا * ثم حفظه ببذل المجهود له اى حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه
بان يكرره الى ان يحفظه * ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظه حدود ذلك الكلام بان يعمل
بموجبه ببدنه وبذا كره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان * على اساءة الظن
بنفسه بان لا يعتمد على نفسه الى انشاء ولا يساع في حفظ الحديث بل يسه الظن بنفسه وبذا كره
دائما مقدرا في نفسه اى اذا تركت المذاكرة نسيه اذا لم يسه سوء الظن * ولهذا كان ابن مسعود
رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذه به ورجعته فراهيه ترتمن باعتباره سوء الظن بنفسه مع انه
في اعلى درجات الزهد والمداهة والضبط والتقافة * اى حين اذاته متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما سطر
الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم ومد السماع اذ لم يفهم من الكلام لم يكن ذلك
سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبره ويدفعهم المعنى ثم التحمل وذلك يلزمه الاداء
كالحمل ولا يأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا لانه باعتبار

واما الضبط فكل تفسير سماع
الكلام كالحق سماعه ثم
فهمه بمعنى الذى اراد
بتم حفظه ببذل المجهود له
ثم الثبات عليه بمحافظته
حدوده ومراقبته بمذاكرته
على اساءة الظن بنفسه
الى حين اذاته

منى الصدق في ذلك لا يتأتى إلا بهذا * ولهذا لا يجوز أبو حنيفة إساءة الشهادة لمن عرف خطئه في الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له إساءة الشهادة كذا قال شمس الأثر رحمه الله (قوله) وهو أي الضبط نون ضبط المتن بصيغته ومناه لتمام الضبط نفس الحديث ونلفظه من غير تحريف وتصحيح مع معرفة مناه القنوي مثل أن يعلم أن قوله عليه السلام الخطئة بالخطئة مثل بطل بالرفع أو بالنصب وإن مناه على تقدير الرفع يبع الخطئة بالخطئة وعلى تقدير النصب يبعوا الخطئة بالخطئة فهذا هو ضبط الصيغة بمناه الله * والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبط مناه فقها وشريعة مثله أن يعلم أن حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالتقدير والجنس مثلا وأن يعلم أن حرمة القضاء في قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان متعلقة بشغل القلب * وهذا أي ضبط الحديث بمناه القنوي والشريعة أكمل النوعين أي الكامل منهما وهو من قبيل قولك الأشح والتأصق أعدائى مروان ولهذا قال بدو المطلق من الضبط يتناول الكامل أي الضبط الذى هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا التأصق كما يتنا فى العقل أن الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر أن النقل بالمتن مشهور بينهم فإذا لم يضبط الراوى فقه الحديث ربما وقع خلل فى النقل بأن قصر فى إساءة المتن لفظه سواء على فهمه ويؤمن عن مثله إذا كان تقبها * ولهذا أي ولا شرط أصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلة * خلقته بأن كان سهو ونسيان أغلب من ضبطه وحفظه * أو مسامحة أي مساهلة لعدم اهتمامه بشأن الحديث حجة وإن وافق القياس كذا رأيت فى بعض الحواشى * والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب * ولهذا أي ولا شرط أصل الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالقفه أي لا يمارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يرجح الثانى على الأول لقوات كمال الضبط فى الأول ووجوده فى الثانى * وقد روى عن عمرو بن دينار جابر بن زيد بن النشاء روى له عن ابن عباس رضوان الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر أن ابن شهاب أخبرني عن زيد بن الأصم أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال فقال أنها كانت خالة ابن عباس فهو أعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة زيد بن الأصم أيضا فقال أتى بجمل زيد بن الأصم البوالى على عقبه إلى ابن عباس فدل أن رواية غير الفقيه لا يمارض رواية الفقيه وليس ذلك بالإستمرار الضبط من الفقيه وما ذكرنا مذهب عامة الأصوليين من أصحابنا وأصحاب الشافعى فقد ذكر فى الحصول وغيره أن رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح إنما يعتبر فى خبرين مرويين بالمتن أما المروى باللفظ فلا والحق أنه مفع به الترجيح مطلقا لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فإذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز أجزأه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فقطع على ما زيل الأشكال أما من لم يكن عالما فإنه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فيقول القدر الذى سمعه فربما كان ذلك القدر وحده مسميا للضلال * وكذا إذا كان أحدهما الله من الآخر كانت روايته راجحة لأن الوثوق باحتراز الله عن ذلك الإختال المذكور أم من الوثوق باحتراز الأضف * وكذا ذكر فى القواطع أيضا قتيبن أن قول الشيخ وهو مذهبنا فى الترجيح ليس

وهو نون ضبط المتن بصيغته ومناه لتمام الضبط ان يضم الى هذا الجملة ضبط مناه فقها وشريعة وهذا أكلمه أو المطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلة أو مسامحة وبجائزة حجة لمدم القسم الاول من الضبط ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالقفه عند معارضة من عرفه بالقفه فى باب الترجيح وهو مذهبنا فى الترجيح ولا يلزم عليه أن نقل القرآن ممن لا ضبط له جعل حجة

ليان خلاف أصحاب الشافعي بل لبيان نفس المذهب ومجتمه ان يكون فيه خلاف لا تعرفه من
لا ضبطه اي لا ضبط المعنى الشرعي ولا القوي * لان قوله في الاصل اي اصل نقل القرآن ثبت
لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اي الخلق وكذلك في كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن
الطوط والتصحيف بقوله فيكون نقل من لا ضبط سبباً لتقليل قبل * ولان نظم القرآن مجزأ
مجاوزه متعلق بالنظم والمعنى جميعاً فكان النظم فيه مقصوداً كالنظم والمعنى مودع في اللفظ فيكون
المعنى تباهفظ وتلك حرم على الحافظ والجانب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى
وتلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة وعند الكل على تقدير صحة الرجوع
عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل في ضبط النظم سواء صح النقل عن الكل
وفي الاخبار المعنى هو المقصود والثالث مختلفون في النقل بالمعنى فصح النقل عن يعقل المعنى وهو
الغيب دون من لا يعقله * بذل مجهوده واستغفر وسعه ترادف اذا استغفر الوسخ بذل الطاقة
ايضا * ولو فعل ذلك في السنة اي بذل مجهوده في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى في الخبر كان حجة
ايضا * وهو معنى ما ذكر في المتمد وغيره ان حديث من لا يعرف معنى ما يتكلمه كالا عجمي لا يرد
لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للعجمي ان يحفظ القرآن وان
لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيراً من معاني الكلام التي
يفتقرها في الاستدلال * ثم قد زدرى السامع بنفسه اي يستخفها ويستحقرها * الى ان
يصح لاقامة الشريعة اي يترسخ لها على ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لقد اتينا علينا
زمان لنا نسال ولنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامم ما نرون * قيل هذا اشارة منه الى
زمان ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج
الى ابن مسعود رضي الله عنه * وقيل هذا منه اشارة الى حال صفه وجهله * وانما قصد
بهذا التحدث بنعمة الله تعالى حيث رضى من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا حين
كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روي انه لما قدم على رضى الله
عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع صحابه حتى سدوا الافق فلما رأهم على رضى الله عنه
قال ملأت هذه القرية علما وقضها كذا في الميسوط * فذلك شرطنا مراقبته اي مراقبة
السابع فان تحقق سماعه كاهو حكمه ثم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والا لم يخاف في الرواية
فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قوة ماله في خبره * ولهذا ذم
السلف الصالح رضوان الله عليهم كثر الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبر الصحابة وادومهم
صحبة وكان اقلهم رواية * وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وانا شريككم يعني في تحليل الرواية * ولما قيل لزيد بن ارقم الاتروى لنا عن رسول الله
عليه السلام شيئا قال قد كبرنا ونسنا والرواية عن رسول الله امر شديد * ولهذا قلت روايات
ابي خيفة رحمة الله حتى قال بعض الطائفة انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما كنتموا بل
كان اعلم عصره بالحديث ولكن لراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الاعظم رحمه الله

لان قوله في الاصل انما ثبت قوم
هم ائمة الهدى وخير الورى
ولان نظم القرآن مجزئ
يتعلق به احكام على الخصوص
مثل جواز الصلوة وحرمه
التلاوة على الحائض والجنب
فاعتبر في قوله نظم معني عليه
معناه قام السنة فان المعنى
اصلها والنظم غير لازم فيها
ولان نقل القرآن ممن
لا يضبط الصيغة بمعناها
انما يصح اذا بذل مجهوده
واستغفر وسعه ولو فعل
ذلك في السنة لصار ذلك
حجة الا انه لا علم ذلك
عادة شرطنا كمال الضبط
ليصير حجة ومعنى قولنا
ان يسمعه حق سماعه
ان الرجل قد يتهمى
الى المجلس وقد مضى صدر
من الكلام فربما يخفى على
المستمع هجومه ليعيد عليه
ما سبق من كلامه قبل السامع
لاحتياط في مثله ثم قد
يزدري السامع بنفسه فلا يراه
اهلاً لتلقي الشريعة فيقصر
في بعض ما تلقى اليه ثم يرضى
به فضل الله تعالى الى ان
يصدى لاقامة الشريعة
وقد قصر في بعض ما رآه
فذلك شرطنا مراقبته

(قوله) اما المدالة فكنا هي في اللغة عبارة عن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة قال فلان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم الحق * وقال للعبادة طريق عادل لاستقامتها * وجائر للبيات بضم الباء وقبح التون وهي الطرق الحادثة من العبادة بغير حق * وهي في الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين * وضدها النفاق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له * ونسرها البعض بأنها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام * قال الغزالي رحمه الله هي عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة واسعة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا تقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازما عن الكذب * اما القاصر فاقبث منه اي من المدالة على تأويل المذكور * بظواهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة * وبهذه المدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل فانه العقل وحين رزق العقل والنهي ما زايه الهوى وانه داع الى الميل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجدون وجه كالمشقة والصبي عاقلان من وجه دون وجه فتزد الصدق في خبره بين الوجود وعدم من غير رجحان فشرط كمال المدالة وهو ان يكون مجابيا لمحظور دونه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق في خبره * لاخارقه هوى يضله قال ثمالى ولا تتبع الهوى فضلك عن سبيل الله * وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثاني كانه قال والكامل من الاستقامة بالاتزاج عن المعاصي الا ان هذا كمال لا يدرك مداه اي غايته * واعتبر في ذلك اي في كمال الاستقامة مالا يؤدى اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اي احكامها فاشتراط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عداله وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد المحدوده شرعا الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جميع فاشتراط التحرز عن جميعها لا ياتي بالمدالة حينئذ الا نادوا فسقط قاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا * واضطربت كلمة الامانة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر سبع * الاشرار باقة * وتتل النفس المؤمنة * وقذف الحصنة * واليهن الفموس * والفرار عن الزحف * والسحر * واكل مال اليتيم * وعقوق الوالدين المسلمين * والاخذ بالحرام اي الظلم في البيت الحرام من الحد الرجل اذا ظلم في الحرم * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن علي رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر * وقيل ما ضمه الشارع بالذكر فهو كبيرة * وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفي خلاف انه لا يشترط الصمة من جميع المعاصي ولا يكتفى ايضا اجتناب

واما المدالة فان تفسيرها الاستقامة قال طريق عدل للعبادة وجائر للبيات وهي توطأ ايضا قاصر وكامل اما القاصر فاقبث منه بظواهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا خارقه هو يضل به ويسده عن الاستقامة وليس اكمال الاستقامة حديد رك مداه لانه يتدبر اربعة ثمالى ومثنية ثمانية واعتبر في ذلك مالا يؤدى الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فقبل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متما بالكلية واذا اصر على مادون الكبيرة كان مثملا في وقوع الهمة وجرح المدالة قاما من اجل بشي من غير الكبائر من غير اصرار فصله كامل المدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة والمطلق من المدالة ينصرف الى اكل الو جهين

الكبائر بل من الصفات ما يرد به كسرة صلة أو تطفيف في حبة صدا وبالحيلة كل ما يدل على
 ركاكة تدب إلى حد يستجري على الكذب بالأعراض الدنيوية يرد به كيف وقد شرط في الدلالة
 التوفيق عن بعض المباحث القادحة في المروءة نحو الأكل في الطريق والسوق لغير السوق والبول
 في الشارع وسجة الأزدال وأفراد النرج والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياكة بمن
 لا يليق به من غير ضرورة لأن مرتكبها لا يمتنع الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به *
 قال والضابط في ذلك فيما جاوز محل الإجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم فادل عنده
 على جرأته على الكذب يرد الشهادة ومالا فلا وهذا يختلف بالإضافة إلى المجتهدين
 وتفصيل ذلك من الفقه لامن الأصول ورب شخص يتاد الفرية ويعلم الحاكم أن ذلك له طبع لا يصبر
 عنه ولو جمل على شهادة الزور لم يشهد أصلا لقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه
 ويختلف ذلك بمادات البلاد وأحوال الناس في استعظام بعض الصفات دون بعض * فهذا
 يدل على أن الشرط هو الاجتناب عن الكبائر والتحرز عن الصفات والمباحث التي تدل
 على دناءة الهمّة وقلة المبالاة وتقدح في المروءة وترك الإصرار على سائر الصفات * ولهذا
 أي ولاشترط الدلالة لم يحمل خبر الفاسق والمستور حجة لقوات أصل الدلالة في حق الفاسق
 وفوات كمالها في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدائه ولا نفسه ولهذا لم يحز القضاء بشهادة
 الفاسق ولم يجب بشهادة المستور * وقال الشافعي رحمه الله للمالكين خبر المستور حجة فخير
 المجهول أولى لأن المستور معلوم القنات مجهول الحال والمجهول غير معلوم القنات والحال لأن
 معرفته بالحدث الذي رواه وثبت ذلك مبني على معرفة عدائه وهي غير معلومة فيكون هو أدنى
 حالا من المستور * وتقدر الكلام والمالكين خبر المستور في غير قرون الثلاثة حجة مع أنه
 معلوم القنات كان خبر المجهول من القرون الثلاثة إذا لم يقابل بقبول ولا يرد أولى بالرد وقد
 بناء في البلب المتقدم * وفي بعض الشروح امتناء للمالكين خبر المستور حجة فخير المجهول
 أولى لأن المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قدرده بعض السلف فأولى أن لا
 يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي رده بعض السلف * وفي الحقيقة المجهول والمستور
 واحد إلا أن خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لثبته الدلالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون
 الثلاثة مردود لثبته النسق * من الصدر الأول أي منهم وعن هوف مناهم من القرنين
 الآخر ين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالدلالة الجميع * على الشرط
 الذي قلنا بأن شهد القنات بصحته وعملوا به أو سكتوا عنه أو اختلفوا أو لم يظهر فيها بينهم ولكن
 يوافقه القياس ولا يرد * وذكر أبو عمرو الله مشق المرووف بآب الصلاح في كتابه أن المجهول
 أقسام * أحدها المجهول الدلالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير * والثاني
 المجهول الذي جهلت عدائته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور على مافسره بعض
 المتأخرين فيقبل روايته بعض من رددواية الأول وهو قول بعض الشافعية لأن أمر الأخبار مبني

فلهذا لم يحمل خبر الفاسق
 والمستور حجة وقال
 الشافعي رحمه الله للمالكين
 خبر المستور حجة فخير
 المجهول أولى والجواب
 أن خبر المجهول من الصدر
 الأول مقبول عندنا على
 الشرط الذي قلنا بشهادة
 النبي عليه السلام على ذلك
 القرن بالدلالة وأما الأيمان
 والاسلام فإن تفسيره
 التصديق والاقرار بالله
 سبحانه وتعالى كما هو بصفاته
 وقبول شرايحه وأحكامه
 وهو نون ظاهر بنشوء بين
 المسلمين وثبوت حكم
 الاسلام بينهم من الوالدين
 وثابت بالبيان بأن بصفاته
 تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار تكون عند من يستعمل معرفة المدالة في
الباطن فاقصر فيها على معرفتها في الظاهر ويثبت ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب
الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقدم المهديهم وتميزت بحجة الباطن في
حقهم * والثالث الجهول البين وقد قيل رواية الجهول المدالة من لا قبل رواية الجهول
البين ومن روى عنه عدلان وعينه فقد ارتفعت عنه هذه الجهالة والظن بالباكر الخطيب البغدادي
قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له
حكم المدالة بروايتها عنه (قوله) واما الايمان والاسلام فكذلك * ما هنا عبارة ان
عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقل تفسيرا * وذكر في التأويلات ان الايمان
والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا
كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات * وعن بعض المشايخ ان الايمان
تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان * وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اى
يصدق قلبه ويقر بسلطانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل الوحدةانية
والعلم والقدرة والحياة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالهية * وبإسائه الحسن
مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى غالب
عن الحس والغالب يعرف بالصفات والاسماء * ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بملكته
وكتبه ورسوله والبعث بعد الموت وبين القدر خيره وشيء من الله عز وجل وبإسائه ما يجب
الايمان به * ظاهر بنحوه بين المسلمين بان ولد فهم ونشأ على طريقهم شهادة وعبادة فقال
نشأت في بني فلان نشأ ونشأ اذا ثبت فهم * وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو
ويصف جميع ما وجب الايمان به وصفا من علم وتيقن لآمن ظن وتلقن لان حفظ الالهة غير
العلم بالشيء والواجب هو العلم فلا يحد حفظ الالهة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان
مسلمنا حقيقة * الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر
الوصف على سبيل الاجمال لا يكتفى بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبإسائه على
التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف
من هو لا يكون مؤمنا * فقال الشيخ ما ذكرتم وهو الوصف على التفصيل كمال يستدري شراطة
لصحة الايمان لان معرفة الحق بالوصف بالصفات تعالى متفاوتة واكرم لا يقدرون على بيان تفسير
صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشرط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج
وهو ان يصدق ويقر اجابا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفي لثبوت الايمان حقيقة *
ولهذا اى ولان الايمان ثبت حقيقة بالبيان اجبالا قلنا الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال
اؤمن بالله تعالى واحدا لا شريك له قادر عالم عليم سميع بصير مريد خالق الى اخر اوصافه
التي يجب ذكرها في الايمان * او يقال اؤمن بالله تعالى موصوف بصفات الكمال وان ما
جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا يطالب منه حقيقة الوصف

الا ان هذا كمال يستعمل
شرطه لان معرفة الحق
بوصافه على التفسير
متفاوتة وانما شرط
الكمال بالاجزاء في وهو
ان ثبت التصديق والاقرار
بما قلنا اجبالا وان عجز
عن بيان وتفسيره ولهذا
قلنا ان الواجب ان يستوصف
المؤمن فيقال هو كذا قلنا
قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه
الا ترى ان الذي عليه السلام
استوصف فيها يروى عنه
عن ذكر الجمل دون
التفسير وكان ذلك دأبه
صلى الله تعالى عليه وسلم
والمطلق من هذا وقع على
الكمال ايضا بهذه الامور
بالكتاب والسنة قال الله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا
جاءكم المؤمنات مهاجرات
فامتنوهن الله اعلم بالماضي
وكان النبي عليه السلام
يتمتعن الاصحاب بسد عوى
الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستصحاب ما في قلبه ولم يستد ما يخالف الاسلام فان اعتقده فلا يخيد
 هذا الاستصحاب الا بتبديل ذلك الاعتقاد * ثم استوضح هذا بفعل التي عليه السلام
 فقال الارى ان التي عليه السلام استوصف فيها بروى عنه عن ذكر الجبل دون التفسير
 حتى قال للامراء الذي شهد برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله والى رسول الله فقال
 نعم فقال الله اكبر يكنى المسلمين احدهم * وحين سألته جبريل عليهما السلام عن الايمان
 والاسلام فعملما لقاس معلم الدين بن هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجال * والمطلق
 من هذا يقع على الكامل ايضا بنى لا يكتفى في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول
 بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط * ويدل عليه الكتاب والسنة
 اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فاستنوهن اى
 استبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستبصار بعد ان ساهن مؤمنات ولم يكتف
 بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام ففرقا ان الاستبصار فيه
 شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الحرج * واما السنة فهي ان التي عليه السلام كان
 يتحنن الاعراب بمددعوى الايمان منهم (قوله) الا ان تظهر اما رآته استثناء من قوله
 والمطلق من هذا يقع على الكامل بنى لا يكتفى في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستبصار الا
 ان تظهر امارات الاسلام لحثيث لا يشترط الاستبصار * وحاصل المعنى ان الاستبصار
 انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت
 منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وابتاء الزكاة واكل ذبيحتا فانه يحكم بسلامه ويكون ذلك
 مقام الوصف منه في الحكم باقامه لمحدثين المذكورين في الكتاب * فاما من استوصف
 بمجهل بن وصف ين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمة الله ذكر
 في نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة قادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بان
 من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد اقطعت التبعة فانها لم تصف الاسلام كان ذلك
 جهلا محضا والجهل بالصانع كهر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة * قال الشيخ رحمه الله
 في شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تفقن الاسلام قبل البلوغ حتى
 تؤدبه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه * قال شمس
 الاثمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف
 ين يديه حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا يبنى ان يقول لها صفي الاسلام
 فانها تمسح عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف ين يديه ويقول هذا
 اعتقادي وظني بك انك تفتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان
 قالت لا اعرف شيئا مما قول فلا نكاح بينهما حينئذ (قوله) فانما ثبت هذه الجملة وعلى ان
 العقل والضبط والمدالة والاسلام من شرائط الراوى كان الاصح والمحدود في القذف والبعد
 من اهل الرواية لتحقق هذه التراط في حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الا ان تظهر اما رآته
 فيجب التسليم له كما قال
 التي عليه السلام اذا رآته
 الرجل يتادا بالجماعة فاشهدوا
 له بالايمان وقال النبي عليه
 السلام من صلى صلواتنا
 واستقبل قبلتنا واكل
 ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان
 فاما من استوصف فجهل
 قلبي بمؤمن كذلك قال
 محمد في الجامع الكير
 في الصورة بن ابون مسلمين
 اذا لم تصف الايمان حتى
 ادركت فلم تصفها ثنتين
 من زوجها واذا ثبتت هذه
 الجملة كان الاصح والمحدود
 في القذف والمراة والبعد
 من اهل الرواية وكان خبرهم
 حجة بخلاف الشهادات
 في حقوق الناس لانها
 تقتصر الى تمييز زائد بنعمد
 بلعمى والى ولاية كاملة
 متمدية بنعمد بالرق وتقتصر
 بالاتفاق على القذف على
 ما عرف

توقت على مكان آخر لا تشترط في الخبر * اما الاعمى فلان السمع يتامع قبول الشهادة لان
 الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما الى المشهود
 به فبايجاب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمانية ومن الاعمى بالاستدلال
 وبهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود وفي رواية الاخبار لاحاجة الى هذا التمييز
 فكان الاعمى والبصير فيسواء وهو معنى قوله تميز زائد واما البليد والمرأة والمحدود في القذف
 فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفذ القول على الفيرشاء الغير اوابي
 والشهادة بهذه المثابة * وبالرق تندم الولاية اصلا وبالاتوة تنقص لان الولاية تستفاد من
 المالكية * والمرأة وان صلحت مالكة للمال لا تصلح مالكة في الكناح بل هي مملوكة فيه ولهذا
 اقيمت شهادة اثنين منهن مقام شهادة رجل واحد * وكذا انقصت ولاية الشهادة بمجد
 القذف ايضا وان لم تندم حتى انقصت الكناح بشهادة المحدود في القذف فظفوات الولاية
 اولتصا بها ردت شهادة هؤلاء * فاما هذا اقول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين *
 احدهما ان الخبر لا يلزم احدا شيا ولكن السامع قد اترم باعتقاده ان الخبر عنه مفترض
 الطاعة فاذا ترجع جانب الصدق في الخبر شابه ذلك المسموع عن هو مفترض الطاعة فيلزمه
 العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضي القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالترامه وتقبله هذه
 الامانة * لا يلزم الحكم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي فصار
 تقبله في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه * او المراد من الحكم الذي اى لا يلزم المسمى
 القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقبله امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه
 الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادة على كافر مثله ويلزمه القضاء
 بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع في هذه الصورة
 وبيان هذا ان قوله عليه السلام لاصولة الابرة ليس في ظاهره الزام شئ على احد بل فيه
 بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالارة * والثاني ان
 حكم الخبر يلزم الخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله قيام الولاية ولهذا
 جعل البليد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها الزام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو
 الشهادة برؤية هلال رمضان * بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم على الخبر ابتداء
 فلا بد من كمال الولاية * فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثاني تسليم ذلك
 وبيان للفرق بينه وبين الشهادة * وقد ثبت رواية الحديث عن ابي ذهاب البصري من الصحابة
 مثل عبدالله بن ام مكتوم وعثمان بن مالك وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وجابر واثمة
 الاسقع رضي الله عنهم والاخبار الرواية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا وقبل السمع
 ام بعده * وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم فيما يشكك عليهم
 من امر الدين فيستمدون خبره من خصوص ما الى عائشة رضي الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

فاما هذا فليس من باب
 الولاية لوجهين
 احدهما ان ما يلزم السامع
 من خبر الخبر بامور الدين
 فانما يلزمه بالترامه طاعة الله
 ورسوله كما يلزم القاضي
 الفصل والقضاء والسماع
 بالترامه لا يلزم ام الحكم
 والثاني ان خبر الخبر في الدين
 يلزمه او لا ثم يتعدى
 الى غيره ولا يشترط بمنزلة
 قيام الولاية بخلاف الشهادة
 في مجلس الحكم

تآخذون ثلثي دينكم من عائشة وقد كانت رضى الله عنها من علماء الصحابة رأيا ورواية *
 وقد صح أيضا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجب دعوة الملوك فدل أنه كان يشتم
 خبره أن مولاه أذنت له * وسلمان رضى الله عنه حين كان عبدا أنه بصدقه فاعتمد خبره واصر
 اصحابه بالأكل ثم أتى بهدية فاعتمد خبره وأكل منه وكان يشتم خبر بريرة قبل أن تنفق
 وبعد عتقها * وكثير من الموالى قتلوا أخبارا وتلقته الأئمة بالقبول من غير تقيص عن
 التاريخ مثل نافع وسالم وعبد الله بن جبير ومحمد بن جبير فدل أن الأعمى والملوك والأئمة
 في ذلك كالمصير والحر والذكر * ثم المحدثون في القصد في رواية الحسن عن أبي خنيفة
 رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لأنه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى فاولئك عندنا هم
 الكاذبون والمحكوم بالكذب فيما يرجع إلى التماطى لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون
 الخبر حجة العدالة مطلقا * وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة لأن أبكر مقبول
 الخبر ولم يشغل أحد بطلب التاريخ في خبره أنه بوى بعدما أقيم عليه الحدام قبله بخلاف
 الشهادة فإن رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة
 * ثم الثابت من أسباب القسق والكذب قبل روايته إلا الثابت من الكذب متممدا في
 حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا قبل روايته أبدا وإن حسنت توبته على ما ذكر
 عن غير واحد من أهل العلم منهم أحمد بن حنبل وأبو بكر الجديدي شيخ البخاري * وذكر
 أبو بكر الصيرفي في شرحه لرسالة الشافعي أن كل من اسقطنا خبره من أهل الثقل يكتب
 وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر ومن ضغننا قه لم نجهله قويا بعد ذلك وذكر أن ذلك
 بما افرقت فيه الرواية والشهادة * وذكر أبو المنظر السمعاني أن من كذب في خبر واحد
 وجب اسقاط ما تقدم من حديثه * كذا ذكر أبو عمرو في كتاب معرفة أنواع علم الحديث
 قوله وأما المرتبة الثانية أي من الأقسام الأربعة المذكورة في أول باب أقسام السنة باب
 بيان قسم الاقطاع * والمحدث رب المالين وصلواته على سيدنا محمد وآله اجمعين *

وقد ثبت عن اصحاب
 رسول الله رواية الحديث
 ممن ابتلى بذهاب البصر
 وقبول رواية النسا والبد
 ورجوعهم إلى قول أبيه
 رضى الله عنها وقول أبي
 عليه الصلوة والسلام خبر
 بريرة وسلمان وغيرهما
 والله اعلم بالمرتبة الثانية

ثم المحدث الثاني من كشف الاسرار
 ويلي المجلد الثالث

Biblioteca Alexandrina



0420182